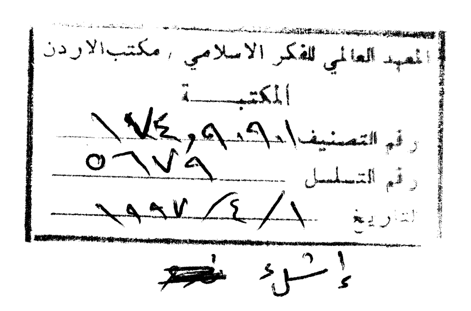
إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد



الطبعة الأُولى

(١٤١٥ هـ / ١٩٩٥م)

الطبعة الثانية (منقحة ومزيدة)

(١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م)

إشكالية التحيز

رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد

تحرير: د. عبد الوهاب المسيري

الجزء الأول

أ. إبراهيم بيومي غانم
د. أحمد صدقي الدجاني
د. أحمد فؤاد باشا
د. أسامة القفاش
د. بيتر واتكنز
د. جلال معوض
د. حامد الموصلي
أ. حسام الدين السيد
د. راسم بدران
د. رفيق حبيب
د. سعد البازعي

د. سعيد إسماعيل علي
م. سهير حجازي
د. سيف عبد الفتاح
د. صالح الشهابي
أ. طارق البشري
د. طه جابر العلواني
أ. عادل حسين
د. عبد الحليم إبراهيم
د. عبد الوهاب المسيري
د. عبده الراجحي
د. علي جمعة

د. عمر النجدي
د. فريال غزول
أ. فؤاد السعيد
د. قدري حفني
د. محجوب عبيد طه
د. محمد أكرم سعد الدين
د. محمد شومان
د. محمد عبد الستار عثمان
د. محمد عمارة
د. محمد عماد فضلي
م. محمد مهيب

د. محمود الذوادي
د. ممدوح فهمي
أ. نادية رفعت
د. نادية مصطفى
د. نبيل مرقص
د. نذير العظمة
أ. نصر محمد عارف
د. هاني محيي الدين عطية
أ. هبة رؤوف
د. هدى حجازي
أ. هشام جعفر

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

١٤١٧ هـ / ١٩٩٦ م

سلسلة المنهجية الإسلامية (٩)

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
580 Herndon Pky. Suite 500
Herndon, VA 20170-5225 USA
Tel.: (703) 471-1133 Fax: (703) 471-3922 E-mail: iiit@iiit.org

Library of Congress Cataloging-in-Publications Data

Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fi al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah (1992: Cairo, Egypt)
Ishkālīyat al Taḥayyuz: al a'māl al kāmilah li Nadwat Ishkālīyat al Taḥayyuz fi al 'Ulūm al Ṭabī'īyah wa al Ijtimā'īyah wa al Insānīyah / taḥrīr 'Abd al Wahhāb al Masīrī. Herndon, Virginia: *Al Ma'had al 'Ālamī li al fikr al Islāmī, 1996.*
p. 842 ; cm. 23 (*Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah;* 9)
ISBN 1-56564-236-8 (v. 1). -- **ISBN 1-56564-237-6** (v. 2)
1. Schemas (Psychology)--Congresses. 2. Prejudices--Congresses. 3. Human information processing--Congresses. 4. Objectivity--Congresses. 5. Intellectual life--Congressess. 6. Islamic countries--Intellectual life--20th century--Congressess.
I. Elmessiri, Abdelwahab M., 1938 - . II. International Institute of Islamic Thought. III. Title. IV. Series: *Silsilat al Manhajīyah al Islāmīyah; raqm* 9.

BF313.N33 1996

96-33880
CIP
NE

التنضيد والإخراج والطباعة: مؤسسة انترناشيونال جرافيكس

Printed in the United State of America by International Graphics.
10710 Tucker Street, Beltsville, MD 20705-2223 USA
Tel.: (301) 595-5999 Fax: (301) 595-5888 E-mail: igfx@aol.com

محتويات الجزء الأول

المحور الأول: مشكلة المصطلح

المحور الثاني: الأدب والنقد

المحور الثالث: الفن والعمارة

المحور الرابع: العلوم الطبيعية

* * *

محتويات الجزء الثاني

المحور الخامس: العلوم الاجتماعية

المحور السادس: علم النفس والتعليم والاتصال الجماهيري

المحور السابع: إدراك التحيز في الفكر العربي الحديث

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

طه جابر العلواني

تراث البشريَّة تراثٌ هائل وواسع ومتنوع. وقد علَّم القرآن البشريَّة كيف تستفيد من تراثها، وكيف تبني عليه، وتجعل من الخيّر النافع الصالح المفيد من ذلك التراث المتراكب أجزاء يبنى عليها ويستفاد بها، فاستعرض القرآن في آياته الكريمة الحكيمة تراث النبيِّين والمرسلين، وأممهم حتى أولئك الذين نسيتهم البشريَّة، وأضاعت تراثهم، وقام بمراجعة ذلك ونقده وفق معايير نقديّة دقيقة وَظَّفَت جملة من النماذج المعرفيّة والمناهج الحِكْميَّة والموازين الدقيقة للفصل بين المطلق والنسبيّ والمشترك والخاص، والمؤقّت والدائم من ذلك التراث، وبذلك استوعب المطلق والمشترك الإنساني والدائم المستمر، وتجاوز النسبيّ والخاص والمؤقت. وبذلك انفتحت كل خزائن التراث الإنساني أمام بناة "الحضارة الإسلاميَّة". حتى توهم من توهم أن الحضارة الإسلاميَّة، والثقافة الإسلاميَّة ما هما إلا نسيج ملفّق من تراث الحضارات السابقة: فالفقه روماني الأصل، وأصول الفقه إغريقيّ يونانيّ، وحتى البلاغة العربية نسبوها إلى قوم غابرين. ولو أمعنّا النظر، ودققنا الفكر لوجدنا ذلك راجعًا إلى ذلك التوجُه القرآنيّ القائم على النقد والمراجعة، ثم الاستيعاب والتجاوز لتتم بعد ذلك عملية "التصديق والهيمنة"، فلا تحرم البشريَّة مواريثها وعلومها وتجاربها. والقرآن المجيد حين أسس لهذا المنهج إنّما أسس له بناءًا على الرؤية التي غرسها

وبناها في قلوب المؤمنين به، والملتزمين بوجهته، وهي رؤية تنطلق من النظر إلى وحدة البشريَّة، فهي كلُّها قد جاءت من ذكر وأنثى، ووحدة الكون بيتًا لها، وأنّ من غرس تلك الوحدة وكرّسها إنما هو الخالق الواحد الأحد المتصف بكل صفات الكمال، المتنزه عن سائر صفات النقصان. لقد استطاعت هذه الرؤية أن تؤسس لبناء أمَّة الأمم، وحضارة الحضارات، وثقافة الثقافات وتُرسي دعائم عالميَّة من المتعذّر أن نجد دعائم غيرها يمكن أن تدخل الناس في "السلم كافَّة".

لقد حفظ القرآن المجيد للبشريَّة حتى تراث تلك الأمم التي لم تكن تعرف الكتابة، وبقي تراثها يتداول بينها وفي دوائرها الضيقة مشافهة، ولولا القرآن الكريم لما عرف أحد عن تلك الأمم شيئًا فضلاً عن أن يعرف تراثها وأنبيائها وشيئًا من الدروس عن حضاراتها.

ولم يكن تراجع هذه الحضارة بعد ذلك خسارة للعرب وحدهم أو للمسلمين وحدهم، بل كان خسارة علميَّة، أدَّت إلى كارثة كونيَّة بعد ذلك على مختلف المستويات.

وعلى المستوى المعرفيّ كانت الخسارة أكبر وأوضح بكثير مما هي عليه في المستويات الأخرى. فقد كان البديل الذي تناول "راية المعرفة" بعد دخول الحضارة والثقافة الإسلاميَّة عصر التوقف والركود – هو أوربا – التي ما رفعت راية المعرفة الساقطة من أيدي المسلمين إلا بعد أن اجتازت معارك عنيفة مع الكنيسة ورجال الدين – الذين كانوا قد أساؤوا إلى نقاء النصرانيَّة التي جاء السيد المسيح – عليه السلام – بها، ومزجوا وخلطوا كثيرًا من الحق الذي جاء به – عليه السلام – بأباطيل ولّدوها، وأساطير ابتدعوها، ونسبوها إلى النصرانيَّة زورًا وبهتانًا ليشتروا بآيات الله ثمنًا قليلاً، ويحققوا مصالحهم الدنيويّة التي ربطوها بمصالح الملوك والأباطرة والنبلاء ونتيجة لذلك الخلط والتحريف اختلط كثير من الحق الذي في النصرانيَّة في الباطل الذي أخذوه من السحر والكهانة والدجل والشعوذة. ولذلك فإنَّ حملة المعرفة والعلم الجدد ما إن حققوا انتصاراتهم الأولى على الكنيسة ورجالها حتى أعلنوا: أن أيّ تفسير لظواهر الطبيعة يعتمد على الكنيسة وتفسيراتها، أو على أيِّ دين أو تفسير دينيّ إنّما هو تفسير خرافيّ وأسطوريّ، ولا يستحق صاحبه أن يسلك في عداد

العلماء، بل هو واحد من السحرة أو الكهنة أو المخرّفين والمشعوذين. لأن الطبيعة ينبغي أن تفسّر بأسباب طبيعيّة تستخرج من داخل الكون الطبيعيّ وحده. أما الإرادة الإلهيّة فلك أن تؤمن بها إن شئت، ولك أن لا تؤمن بها، لكن لا يحق لك على أي حال أن تفسِّر بها أيّة ظاهرة من ظواهر الوجود.

بل إنَّ الدين – نفسه – جاء بعد ذلك من فسَّره تفسيرًا حِسِّيًّا مثل "دوركايم"، الذي فسَّر التديُّن بأنّه محاولة إنسانيَّة يُعبّر المتديِّن بها عن إخلاصه للنظام الاجتماعيّ. وإن كان المتديِّنون يشيرون دائمًا إلى أنّهم يفعلون ما يفعلون بناءًا على إخبار من اللّه – تعالى.

ومع تطور المعرفة تطورت حساسيَّات العلماء الجدد ضد الدين إلى حد أنهم صاروا يحاصرون النظريّات التي يمكن أن تؤدي إلى إيحاءات دينيَّة، أو يمكن أن تستخدم لدعم مقولات أو أطروحات دينيَّة في أي مجال. فما بالك بالأطروحات التي تنبثق عن الدين؟ أيّ دين!!

لقد كانت هذه العلوم الطبيعيَّة منها ثم الإنسانيّة والاجتماعيَّة نتيجة ثورة قادها مجموعة من العلماء في أوربا اشتهر منهم بيكون الإنجليزي وجاليليو الايطاليّ، وديكارت الفرنسيّ، ومن تأثر بهم.

لقد قدَّم هؤلاء العلماء ومن تأثر بهم نظرة جديدة عن الوجود والكون مغايرة تمامًا للنظرة النصرانيَّة، وحاصل هذه النظرة التي جاء بها هؤلاء: أن العالم الطبيعيّ مكون من أجزاء ماديَّة صغيرة جدًا، لكنّها حيَّة تتفاعل فيما بينها وإن كانت غير مدركة بذاتها، لذلك التفاعل، وأن سائر الظواهر الكونيّة – بعد ذلك – إنّما هي حاصل هذا التفاعل، وناتجة عنه، وهذه النظرة مغايرة للنظرة الكنسيَّة التي كانت ترى في الكون الطبيعيّ عالمًا ميّتًا خاليًا من أيّة خصائص حياتيَّة أو روحيَّة تشبه ما عند البشر، وأن الظواهر الطبيعيَّة التي يشاهدها الناس تحدث عن تأثُّر بقوى مجهولة الحقيقة غير مرئيَّة إلهيّة غيبيَّة أو جنّية أو سحريَّة.

لقد ظنَّ أولئك العلماء بادئ الرأي أنّهم في عزلهم الكنيسة عن العلم ومنهاجه ومنطلقاته سيفتحون الطريق إلى الآفاق بوجه العلم، ويحررونه من سلطان "الأيديولوجيا الكنسيَّة" التي تُضَيِّقُ عليه السبل، وتحول دون انطلاقه، وتقدم للإنسان في إطار "الأيديولوجيا الكنسيَّة" حلولاً وإجابات جاهزة

وتفسيرات للكون الطبيعيّ لا تتجاوز ما ذكرنا، وهي تفسيرات قد تُسْكِت المتسائل لكنّها لن تخدم العلم، ولن تفتح طريق الإبداع أمام الإنسان.

إنَّ للإنسان "رؤية كليّة" Outlook هي التي تحدِّد له رؤيته لذاته ودوره وللكون والحياة. وعن هذه الرؤية تنبثق رؤى أخرى مصغَّرة أو محدّدة. وقد اصطلح على ذلك بعد أن طرح "توماس كوهن" فكرة "النماذج المعرفيَّة" "بالنموذج الكليّ" للرؤية الكليَّة، و"النماذج الجزئيَّة" للفرعيَّة منها والمصغَّرة. وإذا كان "النموذج الكليّ" يهتم بالإجابة عن "الأسئلة النهائيَّة" المتعلّقة بالكون والإنسان والحياة فإنَّ "النماذج الجزئيَّة" تجيب عن الأسئلة والقضايا ذات الصفة المحدّدة - مثل المعرفيَّة والعلم، والقيم ونحوها، وذلك في إطار النموذج الكليّ. "فالرؤية الإسلاميَّة الكليَّة" - مثلاً - يتفق المسلمون كافة فيها على سبيل الإجمال؛ ولكن يختلفون إلى فرق ومذاهب - بعد ذلك - حول مفهوم "الإمامة" مثلاً و"النفس" و"المعرفة" وما تجب فيه الزكاة من الأموال وما لا تجب فيه وهكذا بحسب الرؤى والنماذج الجزئيَّة المتعلقة بتلك الأمور. فالنماذج الكليَّة هي التي تحدِّد للناس تصوراتهم الخاصة لنحو مفاهيم "العلم" و"المنهج العلمي" و"فلسفة العلم" و"نظريَّات المعرفة".

وحدود ذلك كله بعد أن تقدم نماذج جزئيَّة منبثقة عنها، ومعتمدة عليها، فإذا ساد "نموذج كليّ" في بيئة أو عصر سادت معه نماذجه الجزئيَّة.

إنَّ "الحضارة الأوربيَّة" قد فرضت نفسها منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم على العلم كله. وقد تبنَّت شعوب الأرض مكرهة أو مختارة بتعديلات طفيفة أو بغيرها "نموذج أوربا الكليّ" ونماذجه الجزئيَّة كلّها أو جلّها؛ ولذلك سادت مفاهيمها ونظريّاتها المختلفة، وفي مقدِّمة ذلك نظريَّاتها في العلم والمعرفة والمناهج العلميَّة والتفسيرات العلميَّة وفي السياسة والاقتصاد وغيرها، وهيمنت على سائر الرؤى الأخرى وهمَّشتها أو أذابتها أو أخرجتها من حلبة المنافسة، فصار العلم ما يراه ذلك النموذج الأوربيّ علمًا. والمنهج ما يراه ذلك النموذج منهجًا؛ أما ما خرج عن ذلك فيمكن أن ينبز بأيّ شيء، فيمكن أن يعتبر خرافة أو شيئًا ناقصًا، وظل الأمر يتطور حتى تم فرض تعريف "العلم": بأنَّه "كل معلوم خضع للحس والتجربة" وتبنَّت اليونسكو هذا التعريف

باعتباره تعريفًا وحيدًا للعلم، جامعًا لكل ما يطلق عليه علم مانعًا من دخول غيره فيه.

ومع تسليم الجميع بأفكار "النماذج الكليَّة" واختلاف الأمم، بل والأفراد فيها وكذلك الحال بالنسبة "للنماذج الجزئيَّة" إلا أنّ فكرتين قد سادتا وشاعتا في عالم العلم والمعرفة هما فكرة "العلميَّة" و"الموضوعيَّة" كصفتين أساسيَّتين وصف بهما "العلم الغربيّ المعاصر". وذلك لتسويغ عالميَّته، ونفي صفة الخصوصيَّة عنه بقطع النظر عن خصوصيَّة نموذجه الكليّ ونماذجه الجزئيَّة. وبذلك تم فرض هيمنته على العالم - كلّه - باعتباره نهاية ما توَّصلت البشريَّة إليه. أمّا "علميَّة هذا العلم" ودعوى توصيله للحقيقة المطلقة فهي دعوى عريضة تحتاج إلى معالجة خاصة. كما أنّها أمر موشك على الانهيار في إطار الأفكار التي أفرزتها فترة "ما بعد الحداثة" حول "النسبيَّة والاحتماليَّة". ولكن الكلام في "الموضوعيَّة" لا يزال سائدًا منتشرًا خاصَّةً في الدوائر التي ليس لها إسهام يذكر في الإنتاج المعرفيّ، بل هي من العناصر المستهلكة للمعرفة كالعالم الإسلامي للأسف الشديد.

فما هي دعوى "الموضوعيَّة"، وهل يمكن للإنسان النسبيّ أن يحققها في إنتاج المعرفة، وهل العلوم التي نتعلمها ونعلّمها موضوعيَّة؟

"الموضوعيَّة" نسبة إلى "موضوع"، وهو ما تتساوى علاقته بجميع المشاهدين بالرغم من اختلاف زوايا النظر التي يشاهدون منها.

وتفترض الموضوعيَّة أن هناك واقعًا معيَّنًا موجودًا في الخارج. وأن البشر يستطيعون إدراك هذا الواقع كما هو، ونقل صوره إلى الذهن كما هي، ثم التعبير عنه كما هو كذلك. وأن البشر يستطيعون أن يقدموا تلك الحقائق الواقعيَّة العلميَّة كما هي دون التأثر بأهوائهم وميولهم ومصالحهم فلا يصيبها شيء يمكن أن يؤدي إلى مغايرة الواقع العلميّ نتيجة نظرة ضيِّقة أو تحيُّز إيديولوجيّ أو غيره.

وتفترض الموضوعيَّة كذلك أنّ هناك منهجًا علميًّا واحدًا يمكن أن يوصّل إلى الحقائق الموضوعيَّة إذا قام العلماء الباحثون بدراسة الظواهر الطبيعيّة المختلفة وكذلك الإنسانيَّة والاجتماعيَّة وفقًا له، وهذا المنهج يمكّن العالم من تصوير الحقائق الموضوعيَّة تصويرًا دقيقًا صحيحًا، وبالشكل الذي تقتضيه تلك

الحقائق، وكذلك تفسيرها. وأنّ كل ذلك يمكن للمنهج العلميّ أن يفعله بقطع النظر عن هوية العالم ومعتقداته ورؤيته الكليَّة، ومصالحه وأهوائه.

ولقد آمن بفكرة "الموضوعيَّة" جماهير المعاصرين من المتعلمين والمثقفين خاصة أولئك الذين لم تتح لهم فرص التخصص بقضايا المناهج وفلسفة العلوم. ولذلك آمنت جماهير المتعلّمين في سائر أنحاء الأرض بعلميَّة العلوم الغربيَّة كلّها؛ الطبيعيَّة منها والاجتماعيَّة والإنسانيَّة، وأيقنت بمنهجها، واطمأنّت إلى عالميَّتها، وسلّمت بحياديّتها، و لم تستطع أن تدرك ما اشتملت عليه من تحيُّزات، و لم تلتفت إلى شيئ من ذلك حتى أطل عصر "ما بعد الحداثة" لتبدأ مدارس النقد الغربيَّة ذاتها تكتشف خطأ الكثير من تلك المسلّمات، سواء على مستوى العلم أم على مستوى المنهج.

وبدأت التحيُّزات والاحتمالات والأفكار النسبيَّة تظهر لتهدم كثيرًا من تلك القواعد التي كانت مسلّمة.

بالنّسبة لنا نحن المسلمين - لم نكن في مراحل صناعة هذه العلوم أو بناء منهجها شريكًا يعتدُّ به - وإن كانت حضارتنا مصدرًا هامًّا من مصادر تكوينها في مراحلها الأولى. وقد أعادت الدوائر العلميَّة الغربيَّة وفقًا لرؤيتها بناء تاريخ العلم ونظريَّاته وفلسفاته وتصنيفه، كما بنت منهجه، وربطت بين ما أنتجته في هذا المجال وبين التراث الإغريقيّ والرومانيّ، واصطفت ما شاعت من التراث العربي الإسلامي ونسبته إلى نفسها أو إلى جذور إغريقيَّة أو رومانيَّة وعتّمت على دور الحضارة الإسلاميّة في بناء جذور العلم وأسس المنهج، وإذا نسبت إليها شيئًا فإنّما تنسب إليها الترجمة، وحفظ التراث اليونانيّ لينتقل بعد ذلك إلى الأحفاد الأوربيِّين فيستثمرونه، ويعيدون تركيبه وبناءه حتى تستوي هذه الحضارة العالميَّة على سوقها. و لم يعترف للعرب والمسلمين بدور علميّ أو معرفيّ أو منهجيّ إلا من قبل أفراد معدودين من المنصفين من مفكري هذه الحضارة الغربيَّة، الذين ربطوا بين كثير من معطيات هذه الحضارة وبين المنهج التجريبي الذي نشأ في إطار المعرفيَّة الإسلاميّة، وكان أساسًا في إنطلاقة الحضارة الإسلاميَّة، ثم انطلاقة الحضارة الأوربيَّة بعد ذلك. كما أبرزوا دور ابن رشد وابن خلدون وابن سينا وابن الهيثم والرازي

والبيروني وأمثالهم من علماء المسلمين باعتبارهم يمثلون عبقريّات فرديّة وليسوا إنتاج حضارة أمة ذات نسق معرفيّ مفتوح.

لقد كرّس هذا النسق المعرفيّ المغلق المركزيَّة الغربيَّة على المستوى العلميّ والمعرفيّ كما كرَّست بوسائل أخرى على المستويات الاقتصادية والسياسيَّة ونحوها.

ولقد بدأ بعض علماء المسلمين يكتشفون مدارس النقد الغربيَّة، ويتابعون حركتها ويطلعون على كثير من المشكلات في العلم والمعرفة والمنهج. فبدأت إرهاصات يقظة معرفيَّة إسلاميّة بدأت بالمقاربات في الماضي ثم تحولت إلى مقارنات حتى بلغت فكرة ضرورة الكشف عن الدور الإسلامي الحقيقي في المعرفة، وفلسفة المعرفة الإسلاميَّة، ثم التأصيل ثم "أسلمة المعرفة"، وفي دائرة هذه اليقظة المعرفيَّة بدأ الكشف عن تحيُّزات العلم الغربيّ والمعرفة الغربيَّة في سائر الجوانب، وبدأت تبرز تأثيرات "الانثروبولوجيا" الغربيَّة في العلم والمعرفة وبخاصة الاجتماعيَّة والإنسانيَّة لتكشف عن زيف ما عرف "بالموضوعيَّة". ومع ذلك فقد استقبلت معظم الأوساط العلميَّة والمعرفيَّة في العالم الإسلامي خاصة الدعوة إلى "أسلمة المعرفة" باستغراب شديد وملاحظات واعتراضات كثيرة لظنّهم أن "الموضوعيَّة" التي صدَّقوا مروجيها هي حقيقة واقعة وموضوعيَّة؛ لكنَّ عمليّات الكشف عن التحيُّزات العلميَّة والمنهجيَّة على المستوى الفرديّ والجماعيّ في الغرب وفي العالم الإسلاميّ كشفت عن أنَّها أمر بعيد المنال وغاية ما يمكن للإنسان الوصول إليه في هذا المجال هو نوع من "الاستقامة العلميَّة" من الصعب أن تتأتّى لمن لا يربط بين العلم والمنهج والقيم العليا.

لقد كانت عمليَّات التعامل مع الفكر الغربيّ ونقده تؤشر باستمرار إلى ضرورة بناء "فقه النقد" الابستمولوجي و"فقه التحيُّز" كثمرة من ثمرات النقد والحفريّات المعرفيَّة في الفكر الغربيّ التي ربما بدأت بمحمد إقبال والندوي ومالك بن نبي وعلي شريعتي وسيد قطب والفاروقي وحامد ربيع وسيد حسين نصر ثم عبد الوهاب المسيري وبرفيز منظور ومنى أبو الفضل ومنير شفيق، وأمثالهم.

وبذلك بدأت تظهر – بوضوح – آثار انفصام العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعيَّة خاصةً من ناحية والميتافيزيقيا أو الوحي أو ما وراء الوجود

من ناحية ثانية، باعتبارها إحدى تيارات التنوير وحركة الحداثة، وبدأت الأسطورة العلميَّة التي سيطرت على العقل البشريّ الحديث في إحلال العلم محل الدين واعتبار العلم (Science) هو القادر وحده دون غيره على أن يقول الكلمة الأخيرة، وأن يعبر عن الحقيقة المطلقة، ويصل إلى جواهر الأشياء، والظواهر دون غيره من مجالات المعرفة البشريَّة كالعقائد والآداب والفنون والأفكار العامة...إلخ.

لقد بدأت هذه الأسطورة تهتز قليلاً كما اهتزت الثقة "بالموضوعيَّة"، التي بقيت فترة طويلة، باعتبارها الأساس الذي تتجلى الحقائق الاجتماعيَّة والإنسانيَّة به، لقد استخدمت الموضوعيَّة كعقيدة دينيَّة، لاهوتيَّة بديلة، لها صكوك غفران وفي نفس الوقت لها قرارات حرمان، تدمغ بها من لا يلتزم بها ولا يسلك طريقها، فهو دائمًا - عند أهلها - من الخاسرين، ولا تزال الموضوعيَّة لدى آلاف من المتعلمين المسلمين فكرة علميَّة تسوّل لهم أن الحقيقة في الكون يمكن الإمساك بها والتعبير عنها بصورة كاملة من قبل الباحث الموضوعيّ، إذا التزم بمجموعة من القواعد المنهجيَّة التي ينبغي أن يتبعها الباحثون، والتي تفترض أن الباحث شخص محايد بلا هويَّة ولا ثقافة ولا عقيدة ولا أفكار مسبقة، بل هو مجرد مرآة تنعكس فيه حقائق الكون والوجود كانعكاس الأشياء في صفحة المرآة، وقد تم توظيف هذه الفكرة توظيفًا سياسيًّا واستعماريًّا وإيديولوجيًّا في غالب الأحيان إن لم يكن في جميعها. حيث خضع البحث العلميّ لسيطرة الأقوياء سياسيًا وماليًا وإيديولوجيًا، وفي نفس الوقت قُدِّم على أنه الحقيقة الموضوعيَّة، فتم استضعاف الضعفاء والتحكم فيهم واستنزاف الفقراء وتجريدهم من عناصر الدفاع الذاتيّ أمام فقرهم، بحجة أن هذه هي الحقيقة الموضوعيَّة وليس غيرها؛ وأقنعت الشعوب الغربيَّة بعدالة ما تفعله أنظمتها في الأمم الأخرى بناءًا على ذلك. كذلك وظفت قضية الموضوعيَّة توظيفًا داخليًا في سياق الصراع السياسي في العالم الإسلامي والمجتمعات المتخلفة أو النامية، واعتبر المخالف في الرأي غير موضوعيّ، وسادت فكرة إمكان الإمساك بالحقائق وإمكانيَّة التعبير الفرديّ عنها، واعتبرت الموضوعيَّة تهمة دينيَّة تخرج من خرج عنها من دين العلم ومذهبيَّته.

والحقيقة أنه لا يمكن الحديث في العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة عن موضوعيَّة وحياد، إذ أن كل باحث يرى الحقائق من منظوره هو ومن واقع تجربته الشخصية، ومن خلال خبراته الذاتية ورؤيته الكليّة والنماذج المنبثقة عنها، حتى أن الأستاذ محمود شاكر في سياق حديثه عن المنهج نفى بشكل جازم إمكانيَّة أن يكون المنهج محايدًا لذلك طرح فكرة "ما قبل المنهج". وما قبل المنهج ينبه إلى تلك الأبعاد المتصلة بالذات الإنسانيَّة وباللغة والمعتقد والرؤية الكليَّة للكون والحياة الإنسانيَّة وبالثقافة، وهذه الأبعاد تشكل رؤية الباحث وتحدد زاويته في النظر والتحليل والتفكير، وتؤثر بدرجة أو بأخرى على نتيجة تحليله وطريقة فهمه وتفسيره. وقديمًا طرح ابن المقفع قصة العميان الثلاثة والفيل كرمز على أن الإنسان يدرك من الأشياء ما يراه، ويعرف عنها ما يتسق مع صورته الذهنيَّة، ولا يستطيع بحكم تكوينه الإنسانيّ وطبيعته البشريَّة أن يحيط بالحقيقة أو أن يجمع كل أبعادها، ولعل كتب الاختلاف بين الفقهاء وأسبابها تقدم لنا صورة أخرى لعدم إمكانية تحقق الموضوعيَّة. وحتى على مستوى العقائد هناك اختلاف عائد لطبائع الأشخاص وقدراتهم العقليّة وأفكارهم السابقة وطبيعة تعليمهم والمؤثّرات الاجتماعيَّة التي أثَّرت فيهم، وتجربة الإمام الشافعي في تغيير معظم منظومته الفقهيَّة عندما ترك العراق إلى مصر دليل علمي واضح على تأثير الواقع على الإنسان وعلى عدم إمكانيَّة تحقيق الموضوعيَّة الكاملة في أي شئ إنسانيّ، لذلك جاءت قضية "فقه التحيُّز" لتكون قضية كاشفة عن مضادّات الموضوعيَّة وإثبات التحيُّز، وليس من الضروريّ أن نعتقد أنّ "التحيُّز" ناجم عن عداوة وسوء قصد، بل ينبغي أن نفهم أن التحيُّز طبيعة إنسانيَّة لا يستطيع الباحث باعتباره إنسانًا أن يتخلَّص منها مهما بلغت درجة إنصافه، ولكنّه إذا استقام يستطيع تقليل آثارها أوتحييد تأثيرها ولو بدرجة مّا، ومن ثم فإن تأسيس "فقه التحيُّز" كحقل دراسيّ معرفيّ ينصرف إلى تحديد عناصر التحيُّز في العلوم الاجتماعيَّة والإنسانيَّة المعاصرة وكشفها لمعرفة العام من الخاصّ والحقيقيّ من المصطنع، والعلميّ من غيره والواقعيّ من الخياليّ والذاتيّ من الموضوعيّ، كذلك فإن "فقه التحيُّز" يستطيع أن يقدم للباحث أداة منهجيَّة يستطيع من خلالها أن يقلّل من تحيُّزاته هو وينمي عنده قدرة وقابلية على الاستقامة طالما أدرك أبعاد التحيُّز ومواطنه

ومداخله، ومن ثم يقترب الإنسان من الحقيقة بدرجة أكبر بقدر ما تتيحه الطاقة البشريَّة.

وهذا الكتاب الذي نقدم له عمل علمي على مستوى عال اضطلع به وطرح فكرته الاستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري جزاه الله خيرًا، وقد قام بالتحضير للندوة التي انبثق هذا العمل عنها وبذل في ذلك جهودًا نرجو الله - تعالى - أن يثيبه عليها.

وهذا العمل يندرج في إطار الجهود التأسيسيَّة التي تحتاجها "أسلمة المعرفة" وهي تراكم خبراتها وتجاربها المتنوعة في ميادين إعادة بناء المنهجيَّة التوحيديَّة، وتوظيف الإيمان والتصور الإسلاميّ والرؤيَّة الإسلاميَّة الكليَّة في بناء "النموذج المعرفيّ الكليّ"، وتمكين الباحث المسلم من بناء النماذج الجزئيَّة المنبثقة عنه وتشغيلها معرفيًّا. وكذلك في ميادين بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم مصدرًا للمعرفة، والتعامل مع السنّة مصدرًا للمعرفة، ومناهج التعامل مع التراثين الإسلاميّ والغربيّ. ولذلك فقد سارعنا إلى تبني هذا العمل، وتشجيع الأخ الدكتور المسيري بقدر المستطاع على إنجاز الندوة، ثم انجاز الكتاب، ومشاركته في ذلك.

لقد علّق الأستاذ فهمي هويدي في مقالته الأسبوعيّة في الأهرام إثر انعقاد "ندوة التحيُّز" بمقالة عنونها "بانتفاضة ثقافية" في القاهرة، ولقد كانت بالفعل ثورة معرفيَّة قد لا تظهر آثارها قبل سنوات. نسأل الله - تعالى - أن يكثر من علماء المسلمين أمثال الدكتور المسيري وزملائه الذين لولا جهودهم ودأبهم بعد توفيق الله تعالى لما ظهر هذا الكتاب، نسأل الله - تعالى - أن ينفع القراء به والمشاركين في موضوعاته وإعداده. إنه سميع مجيب.

فقه التحيّز

د. عبد الوهاب محمد المسيري

باب الاجتهاد

أولاً: تبلور الإشكالية

قضية التحيز في المنهج والمصطلح هي إشكالية تواجه أي دارس في الشرق والغرب والشمال والجنوب، ولكنها تواجه المثقف في العالم الثالث بحدّة. فهو ينشأ في بيئة حضارية وثقافية لها نماذجها الحضارية والمعرفية المختلفة، ولكنه مع هذا يجد نماذج أُخرى تحاول أن تفرض نفسها على مجتمعه وعلى وجدانه وفكره. فمنذ نهاية القرن الثامن عشر، ومع انتشار الإنسان الغربي التدريجي في العالم من خلال التشكيل الاستعماري الغربي، وقيامه بتدويل نماذجه الحضارية والمعرفية، بدأ أيضًا ما يسمى بالغزو الثقافي، وهو محاولة الإنسان الغربي فرض نماذجه هذه على شعوب العالم. وهذه النماذج التي أثبتت نفعها في العالم الغربي في المجالات الاقتصادية والسياسية، لها أيضًا جوانبها المظلمة والمدمرة في مجالات أُخرى، وهذه النماذج ليس لها بالضرورة علاقة قوية بواقع شعوب العالم غير الغربي (أي الغالبية العظمى لشعوب الأرض). وهي لهذا السبب ليست قادرة على التفاعل مع هذا الواقع أو على الإسهام في تفسيره أو تغييره، بل ويؤدي تبنيها أحيانًا إلى تدميره.

فإذا كان لكلّ مجتمع تحيزاته، فما حدث أن كثيرًا من شعوب العالم بدأت تتخلّى عن تحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي، وبدأت تتبنّى تحيزات الآخر، بما في ذلك تحيزاته ضدها،

وبدأت تنظر لنفسها من وجهة نظره.

وقد طُرحت فكرة التحيز ونوقشت من جانب الكثيرين. ومع ظهور الفكر القومي العربي، بدأ الحديث يتزايد عن الهوية والخصوصية الحضارية وضرورة الحفاظ عليهما، ومع هذا لم يحاول أحد أن يدرس القضية بشكل منهجي وشامل. وقد لاحظت أن العرب المحدثين لم يضعوا أسس أي علوم على الإطلاق، فإذا قالوا في الغرب «علم النفس التنموي» قلنا نحن أيضًا «علم النفس التنموي»، وإذا قالوا «علم النفس الصناعي» رددنا معهم «علم النفس الصناعي»، وإذا قالوا «علم النفس التفكيكي»، سارعنا بالقول «علم النفس التفكيكي»، أي أننا نردد وراءهم ما يقولون، ونتبنّى ما يستحدثون من علوم، أما أن نؤسس نحن علومًا جديدة كَي تتعامل مع الإشكاليات الخاصة بنا، فهذا ما لم يحدث في تاريخ الحضارة العربية الحديثة.

ولذلك أحسستُ بضرورة أن نبدأ من نقطة ما، وتساءلت: لماذا لا نضع أسسَ علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعيته يتعامل مع قضية التحيز هذه، ويفَتح باب الاجتهاد بخصوصها؟ فالجميع لديه الإحساس بأن هوية الأُمّة - سواء كانت قومية أو دينية - مهددة بسبب تبنيها لنماذج ورؤى الآخر، دون إدراك عميق أحيانًا للتضمينات المعرفية لهذه النماذج.

وقد كان يشاركني إحساسي هذا الكثير من الزملاء في مصر في أواخر السبعينيات (أ. عادل حسين - أ. طارق البشري - د. جلال أمين - أ. نبيل مرقص - د. عبد الحليم ابراهيم - د. ممدوح فهمي - د. حامد الموصلي - د. كريمة كريم - د. هدى حجازي - د. جودة عبد الخالق)، فكنا نلتقي لمناقشة مشاكل التبعية والهوية. وحين انتقلت إلى جامعة الملك سعود بالرياض، وجدت نفس الوضع ونفس الانشغال الفكري، فشكلنا حلقة من بعض الزملاء في كلية الآداب لدراسة التحيز (د. سعد البازعي - د. نذير العظمة - د. شكري عياد - د. عزت خطاب - د. محمود الذوادي - د. سعد الصويان) لدراسة هذا الموضوع. وبعد اجتماعات

عديدة استغرقت أكثر من عام، وجدنا أن الوقت قد حان لتجاوز مرحلة النقاش، وإصدار كتاب عن الموضوع يتكون من دراسات مختلفة في حقول معرفية، يقوم بكتابتها عددٌ من العلماء العرب، كلٌ في حقل تخصصه. فكتبتُ دعوة للإسهام في الكتاب (انظر: «إشكالية التحيز في المنهج: دعوة لفتح باب الاجتهاد [ورقة العمل]»)، وتوالت الدراسات ابتداءً من عام ١٩٨٧، وتجمع لديّ عددٌ من الدراسات. ثم قررنا أن نعقد مؤتمرًا عن الموضوع (تحت إشراف المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين بمصر). وعقد المؤتمر بالفعل في الفترة من ١٩ ـ ٢١ شباط/فبراير ١٩٩٢م (الموافق ١٥ ـ ١٧ شعبان ١٤١٢هـ). وكانت الاستجابة إيجابية لأقصى درجة ووصلتنا أبحاثٌ جديدة فقرّرنا أن نعود للخطة الأُولى وهي أن تُنشر كلُّ الأبحاث باعتبارها أبحاثًا مقدمة لكتاب، وليس كجزء من أعمال المؤتمر.

وبعد تجميع الأبحاث، قمنا بتصنيفها على محاور، وقرأناها بإمعان شديد لاستخلاص الأطروحات الأساسية والأنماط المتكررة والنماذج، وقمنا بربطها لنؤسس تخصصًا جديدًا يركز على هذه القضية سميناه «فقه التحيّز». وقد استخدمنا كلمة «فقه» بدلاً من «علم»، لأن الكلمة الأُولى تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة، على عكس كلمة «علم» التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية.

ثانيًا: إشكالية التحيّز في المنهج ـ دعوة لفتح باب الاجتهاد (ورقة العمل)

ثمة إحساس غامر لدى الكثير من العلماء العرب بأنّ المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم العربية الإنسانية ليست محايدة تمامًا، بل ويرون أنها تعبر عن مجموعة من القيم التي تحدد مجالَ الرؤية ومسار البحث، وتقرر مسبقًا كثيرًا من النتائج. وهذا ما نطلق عليه اصطلاح «التحيز»، أي وجود مجموعة من القيم الكامنة المستترة في النماذج المعرفية والوسائل والمناهج البحثية التي توجّه الباحث دون أن يشعر بها، وإن شعر بها وجدها لصيقة بالمنهج لدرجة

يصعب معه التخلص منها.

ويمكن القول إن هذه القيم تأخذ شكل نماذج أو استعارات معرفية كامنة. فنحن إن تحدّثنا عن «التقدّم» نكون قد تبنّينا استعارة تشبّه الحركة التاريخية بالخط المستقيم الذي يؤدي إلى نقطة، وتخلّينا عن الأشكال الدائرية، كما أننا نكون قد أخذنا بفكرة التراكم الكمية، وأصدرنا حكمًا قيميًا مسبقًا على القديم والجديد، بحيث يصبح الأول سلبيًا والثاني إيجابيًا، كما أننا نكون قد قبلنا بالتغير والصيرورة في كلّ المجالات كحقيقة نهائية وربما مطلقة. وإذا أخذنا بفكرة «التنمية» فإننا نكون قد أخذنا باستعارة عضوية أو شبه عضوية تفترض تلاحم كلّ العناصر في ظاهرة ترابط أعضاء الجسم الواحد، وأن تنمية عنصر ما يتطلب تغيير كل أو معظم العناصر الأخرى. وإذا تحدّثنا عن «التاريخ اليهودي»، فإننا نكون قد قبلنا باستعارة كامنة ترى ترابط أعضاء الجماعات اليهودية داخل دينامية مستقلة خاصة بهم منعزلة عن ديناميات المجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها بشكل أو بآخر. تبنّي هذه الاستعارات لا يؤدي بالضرورة إلى تبنّي كلّ هذه الأفكار وإنما يخلق ترابطًا اختياريًا «elective affinity» بين الباحث وهذه الأفكار أو تربة خصبة يمكن لهذه الأفكار أن تنمو فيها وتترعرع. لذا، يجد الباحث نفسه متحيزًا لبعض الظواهر والأفكار ويهمل أو يستبعد تمامًا بعضها الآخر مما يقع خارج نطاق الاستعارات والنماذج الكامنة. وكثير من هذه الاستعارات المعرفية الكامنة تأتي جاهزة من الغرب ولا تتسم بالبراءة أو الحياد. وهي تسلب الباحث كثيرًا من حريته وتحدّ من حركته ومجال رؤيته؛ ذلك لأنها كما تقدم ليست متحيزة بصورة ظاهرة وإنما هي متحيزة بشكل كامن ومستتر.

ولعله قد حان الوقت لكي يتم الإفصاح عن هذه الأحاسيس والاجتهادات الفردية بشكل أكثر وضوحًا وتحديدًا، وأن يتم تجميعها على أمل أن نصل إلى تعريف إشكالية التحيز في المنهج، وأن نضع أيدينا على بعض سماته وآلياته، ونصل إلى بعض الحلول المطروحة التي قد تؤدي في النهاية إلى ظهور نموذج معرفي بديل.

ولذلك، فإننا ندعو الباحثين العرب إلى تقديم دراسات تتناول هذه القضية بحيث يشمل كلُّ بحث ما يلي:

١ ـ التعريف بقضية التحيز في مجال تخصص الباحث.

٢ ـ ضرب بعض الأمثلة المحددة على التحيز الكامن في المناهج الشائعة.

٣ ـ كيف تعمل آليات التحيز هذه، وكيف توجه هذه الآليات الباحث (والبحث) نحو نتائج معينة، وتستبعد نتائج أُخرى.

٤ ـ الاستشهاد ببعض الأمثلة على عناصر وسمات تمّ استبعادها بسبب تحيّز المنهج السائد، والتي لا يمكن اكتشافها إلاّ عن طريق منهج جديد يعبر عن نموذج معرفي جديد.

ومن المتوقع أن تكون البحوث من النوع الذي يتناول حالة بعينها، والذي يركز على نقطة واحدة أو عدة نقط، وذلك حتى يمكن بلورة المشاكل والأسئلة، وحتى يمكن أن نضع أيدينا على بعض آليات التحيز. ونحن ندعو المساهمين كذلك إلى ترشيح دراسات منشورة فعلاً (بأي لغة) داخل الإطار الذي اقترحناه، ويتناول أحد الموضوعات التالية:

١ ـ الأنساق والنماذج المعرفية البديلة التي تمّ صياغتها واستخدامها في المجتمعات الغربية أو في آسيا أو أفريقيا.

٢ ـ الإسهامات الغربية في مجال نقد النماذج المعرفية السائدة.

٣ ـ دراسات تؤكد زمنية الأفكار المحورية الغربية وارتباطها بفترات محدودة داخل التشكيل الحضاري الغربي.

٣ ـ دراسات تؤكد زمنية الأفكار المحورية وارتباطها بفترات محددة داخل التشكيل الحضاري الغربي.

وسنحاول أن نضع في نهاية الكتاب مسردًا بالمصطلحات والمفاهيم الجديدة التي وردت في الكتاب حتى يمكن وضع إطارٍ محدد للتجربة النظرية الجديدة، وحتى يمكن الاستفادة من هذه المفاهيم في كافة فروع

المعرفة ويمكن إخضاعها للنقد. ودعنا نضرب بعض الأمثلة.

● استقلال نمط الاستهلاك: هو التوجه نحو إشباع الحاجات الأساسية لغالبية المواطنين كما يشكّلها نمطهم الحضاري، وبكل ما يترتب على ذلك من استغلال تكنولوجي واستغلال في هيكل الإنتاج (عادل حسين).

● التقدم الاقتصادي: ليس هو اللحاق بالغرب وإنما هو القدرة على تحديد نمط الاستهلاك الملائم بمعايير مستقلة وبالتالي القدرة على تحديد مضمون النمو الاقتصادي وابتكار التوليفات التكنولوجية اللازمة لإنتاج هذا المضمون (عادل حسين).

● التجارب التاريخية للجماعات اليهودية: يفترض مصطلح «التاريخ اليهودي» وحدة الجماعات اليهودية وتجانسها في العالم، وأن ثمة ميراثًا تاريخيًا واحدًا ومصيرًا واحدًا، الأمر الذي تدحضه أي قراءة ولو عابرة لتواريخ الجماعات اليهودية في العالم، إذ لا توجد أدنى علاقة بين يهود الصين ويهود الفلاشاه، كما أنّ هوية يهود بولندا في القرن التاسع عشر تختلف عن هوية يهود الولايات المتحدة في القرن العشرين. ولذا، فإن مصطلح «التجارب التاريخية لأعضاء الجماعات اليهودية» أكثر دقة وعلمية من مصطلح «التاريخ اليهودي» (عبد الوهاب المسيري)(*).

ومن المتوقع أن تكون الأبحاث المقدمة هي خلاصة تجربة (ومعاناة) كلّ باحث في تخصصه، ومن المتوقع أيضًا أن تكون البدائل المطروحة اجتهادات أولية وليست نتائج قاطعة، فنحن ننظر لهذا الكتاب باعتباره محاولة لفتح باب الاجتهاد بخصوص الحضارة الغربية الحديثة ونماذجها المعرفية.

ومن الممكن (ولعله من الحتمي) أن تعبِّر البحوثُ المقدمة عن تحيزات عربية إسلامية. ولكننا مع هذا لا نرى ضررًا في ذلك للأسباب التالية:

(*) لم نتمكن من تنفيذ هذا الجانب من ورقة العمل وننوي تنفيذه في المستقبل بإذن الله [المحرر].

١ ـ سيحاول كلّ باحث أن يفصح عن تحيزاته حتى يمكن للقارئ أن يحذر منها وبالتالي يتجاوزها إن وجد ضرورة لذلك.

٢ ـ من الممكن تصور أن النماذج المعرفية البديلة لن تحل محل النماذج السائدة بالضرورة، وإنما ستكون بمثابة وسائل أكثر تركيبًا لدراسة المجتمعات العربية الإسلامية والظواهر الخاصة بنماذج المنطقة العربية الإسلامية، خصوصًا وأن تحيزاتها ليست تحيزات مستوردة، وإنما هي لصيقة بالمنطقة نفسها ونابعة منها.

٣ ـ من المؤمل أيضًا أن تقوم النماذج المعرفية الجديدة بإثراء النماذج السائدة وبتوسيع حدودها والامتزاج بها بحيث تتحول من نماذج غربية تستند إلى معطيات المجتمع الغربي الحديث إلى نماذج عالمية إنسانية تستند إلى معرفة وثيقة مركبة بكل التشكيلات الحضارية وبكل خصوصياتها وتعرجاتها ونتوءاتها، وتحاول أن تصل إلى أعلى درجات التجريد وأدق درجات التخصيص.

وتصورنا وجود صوت عربي إسلامي مستقل ونماذج معرفية قد تتفق مع وقد تختلف عن النماذج المعرفية السائدة، لا يضمر أي إنكار لقيمة الحضارة الغربية: «فكل هذا الذي ذكرناه»، كما يقول المفكر المصري عادل حسين، : «لا يعني إنكار أهمية كثير من الاكتشافات التي توصلت إليها المدارس الغربية المختلفة. فكثير من هذه الاكتشافات له صفة العالمية بالفعل، ولا نرى أي وجه للحرج في استخدام هذه المكتشفات في أي بناء نظري يخصّنا. القضية هي أن ما نراه صحيحًا وذا قيمة عالمية هو بعض المفاهيم. ولكن هذه المناهج استخدمت المفاهيم التي نقبلها أو نرفضها في أنساق أو في نظريات كلّية، وهذه الأنساق (أو طبعات خاصة منها) هي التي تُصدَّر إلينا جاهزة «تسليم مفتاح» باعتبارها علمًا عالميًا قابلاً للتشغيل المباشر عندنا، الأمر الذي يصعب قبوله ببساطة نظرًا لأنه يتنافى مع الروح العلمية الحقّة للاجتهاد».

ونحن نقترح (وهو اقتراح غير ملزم) أن تأخذ الدراسة الشكل التالي:

١ ـ مقدمة نظرية عامة عن مشكلة التحيز بشكل عام ثم في حقل التخصص على وجه التحديد.

٢ ـ استخدام النموذج المتحيز (المرفوض) لإظهار مدى قصوره سواء في تأكيد بعض العناصر على حساب العناصر الأُخرى أو في استبعاد عناصر في غاية الأهمية نظرًا لعدم اهتمام النموذج بها.

٣ ـ تعريف النموذج المعرفي وتطبيقه على الحالة موضع الدراسة، مع ذكر أسباب اختياره.

٤ ـ نتائج عامة مع عقد مقارنة بين القدرات التفسيرية والتنبؤية للنموذجين. ولنضرب مثلاً على ما نقول بمقال افتراضي عن «التقدّم»:

(أ) مفهوم التقدم كمفهوم محوري في الفكر الغربي عُرّف (بشكل مادي أساسًا) انطلاقًا من المفاهيم الإنسانية الغربية (الهيومانية) ومفاهيم المنفعة واللذة.

(ب) حينما يُستخدم نموذج التقدم الآنف الذكر لتقييم ما حدث في مدينة عربية مثلاً في العشرين سنة الماضية، فإن الباحث سيسأل عن كمية البروتين المستهلك، أو الطرقات التي تمّ مدّها، وعدد الساعات التي يسافرها الفرد، ومعدل إنتاجيته، ونوعية الخدمات الصحية، وهكذا. وقد لا يتساءل الباحثُ عن مدى تماسك الأُسْرة (فتآكل الأُسْرة، وهو إحدى «النتائج الحتمية» للتقدم، لا يتم رصدها)، كما أنه قد لا يشير إلى الأشكال الفنية الشعبية التي تآكلت، ولا يتناول الدور الذي يلعبه الدِّين في إدخال قدرٍ من التحضّر والإنسانية على المجتمع.

(ج) والنموذج الجديد قد يحاول أن يوسع من مفهوم التقدّم، بل وربما يجد أنه من الضروري التخلّي عنه تمامًا، فمصطلح «التقدم» هو ترجمة لمفهوم غربي، أي نابع من تربة غربية ومرتبط بمرحلة محددة في التاريخ الغربي، وليس له صلاحية وشرعية تتجاوز الزمان والمكان. وعن طريق النموذج الجديد والمفهوم الجديد سيتم رصد ما يحدث بطريقة أكثر تركيبيًا، بل يمكن القول إن النموذج الجديد سيكون أكثر موضوعية لأنه

لا يحاكم الواقع (العربي) من منظور غريب (غربي) وإنما يحاول رصده ووصفه بكل تركيبيته، كما أن مقدرته التفسيرية ولا شك أعلى بكثير من النموذج المرفوض.

(د) وفي نهاية الدراسة، يمكن إصدار بعض التعميمات بخصوص مجال التخصص واقتراح تطبيقات جديدة له.

وقد يكون من المفيد تحديد الهدف من الكتاب بشكل موجز، مرة أُخرى وأخيرة، وتوضيح الفائدة المرجوة من تناول النموذج المرفوض (ومن الكتاب ككل):

أولاً: هدف الكتاب هو ببساطة محاولة اكتشاف بعض التحيزات (أساسًا الغربية) الكامنة في مصطلحاتنا ومناهجنا وأدواتنا البحثية وقيمنا المعرفية، واقتراح مصطلحات ومناهج وأدوات وقيم معرفية بديلة تتّسم بقسطٍ أكبر من الاستقلال وربما الحيادية. فالتقدم الاقتصادي عُرِّف باعتباره «اللحاق بالغرب» (وهذا هو النموذج المرفوض في حالة الأستاذ عادل حسين)، وهو مفهوم يفترض الغرب كنقطة يجب أن نصل إليها وكقيمة مطلقة يجب تبنيها. وتحاول المناهج التي تدور في إطار هذا المفهوم أن تحدد التقدم والتخلّف من هذا المنظور، فإن ازددنا اقترابًا من الغرب صرنا أكثر تقدمًا، وإن ازددنا ابتعادًا عنه صرنا أكثر تخلفًا. وقد استخدم أحدُ الباحثين العرب، كمقياس للتخلّف والتقدّم، عددَ ساعات الموسيقى السيمفونية التي يسمعها الإنسان، وهو مقياس سيجعل منّا جميعًا «متخلّفين» دون شك. وقد رفض الأستاذ عادل حسين هذا المفهوم إذ عرَّف التقدم باعتباره القدرة على تحديد نمط الاستهلاك الملائم بمعايير مستقلة (أي إنه أزاح الغرب كنقطة مرجعية نهائية مطلقة) وبالتالي على تحديد مضمون النمو الاقتصادي وابتكار التوليفات التكنولوجية اللازمة لإنتاج هذا المضمون (أي أنه يفتح باب الاجتهاد والابتكار والإبداع بخصوص ما هو ممكن وما يجب أن يكون).

وعلى الرغم من أن الكتاب يتناول إشكالية التحيّز بشكل عام، إلا أننا نحبّذ التركيز على التحيزات الغربية الكامنة في المناهج والأدوات التي

يستخدمها الباحثون العرب، فهي أكثر التحيزات شيوعًا وخطورة، نظرًا لأن الكثيرين يرون القيم الغربية على أنها قيم عالمية، ويتبنونها دون إدراك لخصوصيتها الغربية، منكرين بذلك خصوصيتهم العربية الإسلامية.

ثانيًا: الكتاب لا يهدف إلى تقديم ثمرة فكرة وحسب، وإنما يرمي - وربما بالدرجة الأُولى - إلى تأكيد الطبيعة الثورية الإبداعية لرفض التحيز، وإلى تعريف القارئ بالعملية التي يتم من خلالها التعرف على التحيز وتجاوزه. وهذا لا يمكن إنجازه دون أن يرى القارئ بنفسه عمليةَ الانتقال من النموذج المرفوض (المتحيز) إلى النموذج الجديد (المستقل).

فلو تناول الأستاذ عادل حسين مفهومه عن «التقدم الاقتصادي» بشكل مباشر لتبنّى بعضُ القراء مضمونَ فكرته متصورين أنها مجرد فكرة جديدة تضاف إلى ترسانة الأفكار الموجودة، دون إدراك الطبيعة الجذرية للانتقال من مفهوم متحيز إلى مفهوم مستقل (قد ينطوي بدوره على تحيزات، ولكنها تحيزات عربية إسلامية)، ودون فهم للطريقة التي تم بها اكتشاف التحيز ثم رفضه ثم تطوير المفهوم الجديد. ومن هنا تنبع أهمية تناول النموذج المرفوض وعملية الانتقال. ومن خلال مشاهدة العملية ذاتها، لا ثمرتها وحسب، فإننا يمكننا إثراء الفكر العربي الحديث لا برؤية جديدة وحسب وإنما أيضًا بمنهج جديد، إذ أن القارئ سيمكنه أن يستخلص بعض القواعد التي سيمكنه عن طريقها اكتشاف مواطن التحيز في مناهج وأدوات وقيم لم يتم تناولها في هذا الكتاب. وقد يكون من المفيد مقارنة النموذجين، المتحيز والمستقل، من منظور مقدرتهما التفسيرية التنبؤية.

ما هو التحيُّز؟

أولاً: أمثلة

تتكون حياة المرء من مجموعة من الحركات والأفعال والسلوكيات والكلمات والحوادث وآلاف المعطيات الحسية الأُخرى، وباستثناء بعض الحركات الفسيولوجية الأساسية، مثل التنفس، كل شيء له دلالة،

ونتيجة عملية اختيار (واعية أو غير واعية) يتم من خلالها تبنّي مجموعة من القيم واستبعاد مجموعة أُخرى من القيم. ولنضرب بعض الأمثلة.

● توجد حضارات لا تعرف من الألوان إلا لونين أو ثلاثة، ولذا لا يرى أهلُها إلاّ هذه الألوان. وتوجد حضارات لا تعرف «الذات»، ولذا إن سألتَ أحدَ أفراد هذه الحضارة عن قصة حياته فهو عادة ما يذكر قصة حياة جده. وتوجد لغات تعبر عن مستويات مختلفة من السببية (سببية مادية وسببية غيبية). وحينما يقول طفل من أطفال الإسكيمو: «انظر الثلج»، فإن كلمة «الثلج» في لغته يتم التعبير عنها ربما بخمسين كلمة غير مترادفة، فكل كلمة تعبر عن شكل معين وحالة معينة للثلج.

● هبت عاصفة ثلجية على إحدى قبائل الإسكيمو فتفرّق شملُها بعض ساعات. وحينما تجمع أعضاء القبيلة مرة أُخرى وجدوا أن امرأة من القبيلة قد اختفت، فبحثوا عنها دون جدوى، فحملوا أمتعتهم واستمروا في التنقل من مكان إلى آخر. وبعد عام عثروا عليها وحيدة تنسج لنفسها ثوبًا. ورغم أنها كانت تعيش تحت ظروف مادية قاهرة، إلا أنها لم تهمل زخرفة ثوبها بالنقوش المعروفة لديها، أي إن هذه السيدة «البدائية» توصلت (وبشكل فطري) إلى أن الجمال مكوِّن أساسي وضروري للوجود الإنساني، وإلاّ لماذا أضافت الزخارف إن كانت تبحث عن الدفء والبقاء المادي وحسب؟ ولعله لو نظر إليها أحد العلماء النفعيين لقرر على التوِّ أنها «متخلفة»، فقد أضاعت وقتها فيما لا يفيد.

● أقام صديق لي بضع سنوات في بلدة أفريقية، وفي أحد الأيام جاءه أربعة من أصدقائه من الأفارقة وجلسوا أمامه، ولم يتفوهوا بكلمة واحدة. وبعد بضع دقائق بدأ صديقي يشعر بشيء من القلق، فسألهم عما يريدون. فقالوا: «لا شيء، فقد جئنا لنكون في حضرتك»، إذ يبدو أن في هذا المكان من العالم يعتبر الصمت في بعض اللحظات أكثر بلاغة من الكلمات، وتعلم صديقي وظيفة الصمت من الأصدقاء الأفارقة، وأصبح أكثر حكمة.

● كنت أقف أمام الحائط اللعين الذي يفصل رفح المصرية عن

أختها الفلسطينية، ومع هذا لم تكن هناك أيّ حركة، فرفح المحتلة الحزينة وقعت فريسة حظر التجول. كلّ شيء كان شبه ميت إلا من ثلاث سيارات إسرائيلية مصفحة تسير متجاورة متقاربة. وكان هناك سيارة فارهة تسير بسرعة خاطفة، وتظهر كل ربع ساعة تقريبًا. حاول صحفي قاهري أنيق أن يفسر لي ما نرى، فقال: «انظر إلى الإسرائيليين.. انظر إلى سياراتهم المصفحة، تسير الواحدة وراء الأُخرى في نظام بالغ، وسيارة الحاكم العسكري لا تتوقف عن التفتيش عليهم بكفاءة عالية». من الناحية الأُخرى كان يقف أحد الجنود المصريين من المسؤولين عند بوابة العبور، فضحك على شرح القاهري الأنيق وقال: «السيارات المصفحة تسير متجاورة لأن الجنود الإسرائيليين في حالة هلع دائم من الفلسطينيين على الرغم من حظر التجول. أما الحاكم العسكري فيفوقهم هلعًا ويجري بسيارته بهذه السرعة الجنونية الجبانة». ثم حدَّثنا الرجلُ عن بطولات أهل رفح ومقاومتهم وتضامنهم وتراحمهم، وكيف يتبادلون الرسائل والطعام والمعلومات. أثناء حظر التجول قد يحتاج أحدُ البيوت إلى شيء من الدقيق، فتطير كورٌ من الورق من بيت إلى آخر حتى يعرفوا مَن عنده فائض. ثم تطير بعد ذلك صرّة الدقيق لتصل إلى من يحتاجها. وأشار الجندي إلى البوابة وقال: «أما هذه البوابة، فهي بوابة صلاح الدين، التي عبر منها لتحرير القدس وفلسطين وبلاد العرب والمسلمين». شتان شتان بين الانكسار الداخلي الذي يحول كلّ الوقائع إلى مؤشرات على الهزيمة والانتصار الداخلي الذي يحول نفس الشواهد إلى رمز العزة والكرامة؛ شتان شتان بين التحيز للذل والمهانة والتحيز للشرف والكرامة.

● حينما كنت أعمل في جامعة الملك سعود (قسم اللغة الانكليزية وآدابها) تقدم أحدُ الأساتذة بأبحاثه للترقية. وكان عددٌ منها يدور حول صورة الإنسان العربي في بعض الروايات الأمريكية اليهودية ذات التوجه الصهيوني الصريح (أي التي يعلن كتّابها صراحةً عن ولائهم للعقيدة الصهيونية). وقررت الجامعة، إيمانًا منها بالموضوعية والعلمية أن ترسل بالأبحاث لعلماء عرب وغير عرب لتقييمها. وكان ردّ المحكم الأمريكي

مدهشًا إلى أقصى درجة، فقد أعاد كلَّ الأبحاث مبينًا في خطابه أن الصهيونية إن هي إلاّ بز ورد buzz word أي أنها كلمة تصدر طنينًا، ولكنها لا معنى لها. وهذه هي طريقته الأمريكية في أن يقول لا يوجد شيء اسمه صهيونية. وهي وجهة نظر قد تكون جديرة بالنظر، وإن كان أطفال الانتفاضة (ممن فقدوا عيونهم أو أيديهم أو ذويهم) سيجدون صعوبة بالغة في تقبلها، فجراحهم لا تزال نازفة؛ والجراح لا تصدر طنينًا لا معنى له.

• بعد أن حصلت على درجة الدكتوراه من «جامعة رتجرز» في الولايات المتحدة، كان حماس أستاذي وصديقي البروفيسور ديفيد وايمر لرسالتي يفوق الوصف. فقد تناولت الرسالةُ موضوعًا كان جديدًا ساعتها (١٩٦٩) وهو موضوع نهاية التاريخ ونهاية الإنسان. ففي رسالتي أذهب إلى أن إشكالية موت التاريخ (هكذا سميتها حينذاك، ثم سميتها باسمها في أول كتبي عام ١٩٧١) هي إشكالية كامنة في الحضارة (المادية) الغربية. وقارنت بين الشاعر الانكليزي وليام وردزورث (صاحب الوجدان التاريخي) والشاعر الأمريكي وولت ويتمان (صاحب الوجدان المعادي للتاريخ) وخلصت إلى أن ويتمان الذي يسمونه في الولايات المتحدة «شاعر الديمقراطية الأمريكية» هو في واقع الأمر شاعر الشمولية والفاشية وموت التاريخ والإنسان. بحماس بالغ أرسل أستاذي برسالتي لعدد من الناشرين الجامعيين (باعتبارها عملاً أكاديميًا). وقد كان الردّ دائمًا بالرفض لأسباب مضحكة أو من دون إبداء أي أسباب، ولكن تطوعتْ إحدى دور النشر (جامعة أوهايو) بإبداء الأسباب في خطاب الرفض. وقد بدأ كاتب الخطاب بالتنويه برسالتي للدكتوراه باعتبارها فريدة من نوعها فهي أول دراسة متكاملة مقارنة بين التراث النقدي الرومانتيكي في كل من انكلترا والولايات المتحدة، وباعتبارها كذا وكذا (ولا داعي لأن أبعث في نفس القارئ الملل). ولكنه أضاف أن جامعةَ أوهايو مع هذا قررت عدم نشرها لأن كاتبها قام بالهجوم على إحدى البقرات الأمريكية المقدسة (أي وولت ويتمان) وهذا طبعًا لا يجوز. ولم يذكر خطابُ الرفض أيَّ أسباب علمية موضوعية محايدة.

● ظهرت صحيفة عربية وعلى صفحتها الأُولى عنوان ضخم عن حادث تصادم قطار بسيارة في الهند. وكان ضحية الحادث ما يزيد على خمسين قتيلاً ومائة جريح. وفي العدد نفسه من الصحيفة، ورد في الصفحة الأخيرة (مع أخبار المجتمع والنجوم والطرائف والفضائح) خبر عن ارتفاع عدد الأطفال غير الشرعيين في انكلترا إلى ما يزيد على ربع مليون والصحيفة متأثرة ولا شك بوكالات الأنباء العالمية التي طيرت الأخبار لأرجاء المعمورة. ولكن من الذي قرر أن حادث تصادم قطار بسيارة حدث مهم للغاية يظهر في المانشتات، وأن الإحصائية الثانية عن الأطفال غير الشرعيين (أي الأطفال الذين حرموا حق أن يكون لهم أبوان وحياة أسرية كريمة)، ليس حدثًا على الإطلاق وإنما طُرفة ـ تمامًا مثل خبر زواج الممثلة العالمية فلانة بنت علان للمرة الخامسة من شاب في عمر أبنائها؟!

● حينما ذهب المستعمرون البيض إلى أفريقيا كانوا يعتبرون أنّ عري النساء هناك يعتبر قمة التخلّف والبدائية والبهيمية. وكان الإنسان الغربي، خصوصًا النساء، يرتدى ملابس في غاية التركيب ويغطي كلّ أجزاء جسمه. أما الآن فإن الإنسان الغربي يعتبر مستعمرات العرايا قمة التقدم واتساع الأفق، أي أن الإنسان الغربي انتقل وبحدّة (وفي أقل من خمسين عامًا) من التحيز للملابس إلى التحيز ضدّها، ولذا ترتدي النساء الحد الأدنى من الملابس. وإن اعترض الإنسان على الملابس الفاضحة (ولو حتى من منظور جمالي غير أخلاقي)، فإن هذا يعدّ من ضيق الأفق، فلقد «تطورت» الدنيا، و«تقدم» العالم. (وبالمناسبة هذا التأرجح الحاد بين قطبين متعارضين بين ما نسميه الصلب [الملابس الحضارية المركبة] والسائل [العري الطبيعي البسيط المباشر] هو سمة أساسية في الحضارة الغربية الحديثة).

ثانيا: تعريف التحيز

ما نود أن نقوله هنا هو أنّ كلّ شيء، كلّ واقعة وحركة، لها بُعد ثقافي وتعبّر عن نموذج معرفي وعن رؤية معرفية. والنموذج هو صورة

عقلية مجرّدة ونمط تصوري وتمثيل رمزي للحقيقة وهو نتيجة عملية تجريد (تفكيك وتركيب) إذ يقوم العقل بجمع بعض السمات من الواقع فيستبعد بعضها ويبقى بعضها الآخر، ثم يقوم بترتيبها بحسب أهميتها ويركبها، بل وأحيانًا يضخّمها بطريقة تجعل العلاقات تشكّل ما يتصوره العلاقات الجوهرية في الواقع. وتتفاوت درجات الاختزالية ويمكن للنموذج أن يكون اقتصاديًا ماديًا، ومن ثم يستبعد من حساباته العناصر غير الاقتصادية المادية. ويمكن أن يكون نموذجًا حضاريًا، بمعنى أن النموذج يصِلُ إلى مجموعة العلاقات التي تشكّل حضارةً ما ويعكس صورة ذهنية لمنتجاتها الحضارية.

ولكن لكل نموذج بُعْده المعرفي، أي أن خلف كلّ نموذج (وخلف عمليات الإبقاء والاستبعاد والتركيب والتضخيم) معاييره الداخلية التي تتكون من معتقدات وفروض ومسلّمات وإجابات عن أسئلة كلّية ونهائية تشكّل جذوره الكامنة وأساسه العميق، وتزوده َ ببعده الغائي، وهي جوهر النموذج والقيمة الحاكمة التي تحدد النموذج وضوابط السلوك، وحلال النموذج وحرامه، وما هو مطلق ونسبي من منظوره. فهي باختصار مسلّمات النموذج الكلّية أو مرجعيته التي تجيب عن الأسئلة الكلّية والنهائية (ما الهدف من الوجود في الكون؟ هل الإنسان مادة وحسب، أم مادة وروح؟ أين يوجد مركز الكون: كامنًا فيه أم مفارقًا له؟).

إن الإنسان يوجد في العالم يتلقّى كمًّا هائلاً من الإشارات، وهو يتلقّاها ويستجيب لها من خلال منظومة معرفية (واعية أو غير واعية)، وكما يقول بعض الحداثيين لا يوجد شيء بريء (وهي في ذاتها استعارة لها تحيزاتها المقيتة. فهي تجعل العالم مدنسًا تمامًا بالخبرة وأن لا أمل في العودة للبراءة الأُولى). بل إن الطريقة التي بدأت بها هذه الدراسة، هي ذاتها متحيزة، فبعد مقطع قصير للغاية ضربت عدة أمثلة غير مألوفة ثم أتيت بأمثلة أكثر ألفة لدينا (فمن منا لم يذهب إلى جدته وجلس في حضرتها يأتنس بها ولا يقطع الصمت سوى كلمات ترحيب جميلة مثل

«نوّرتنا»، و«أوحشتنا»، و«لماذا لا تزورنا دائمًا»، و«كيف حال أمك وأبيك؟»، وهي كلمات أقرب إلى الصمت منها إلى الكلام). وأخيرًا، أتيت بأمثلة مألوفة لنا جميعًا نعيش في ظلالها. وقد قمت بتحليل الأمثلة (التي رُتبت ترتيبًا له دلالة) بإشارات خفيفة، هنا وهناك.

لم أبدأ دراستي بتعريف جامع مانع، أي أنني آثرت أن أنتقل من الخاص إلى العام وأن أعرض الأفكار من خلال الأمثلة المتعينة التي تشكل جزءًا من معرفتنا ومن نسيج حياتنا، وقد ذكرت كذلك بعض تجاربي الشخصية. وهناك من يرى أن هذه الطريقة «ليست علمية» ولا أكاديمية مع أنها ممتعة وتوصل الموضوع بشكل مباشر للقارئ، وتجعله يستفيد من خبراته الشخصية ويتأمل فيها ويربطها بما يسمى «العلم». فمثل هؤلاء يرون أن العلم يجب ألاّ يكون ممتعًا وأن الأمور الأكاديمية رمادية متجهمة ومنفصلة عن تجربة الإنسان الشخصية الوجودية. وهم، بهذا، يتحيزون إلى ما يسمى الموضوعية والحيادية (وما أسميه الموضوعية المتلقية) التي تدعو إلى إسكات الوجدان، ومن ثم فدخول الذات والخبرة الشخصية في عملية الإدراك والتوصيل يُعد أمرًا مشينًا، ولذا يجب استخدام المبني للمجهول حتى تختفي الذات. ولكننا لا نأخذ بهذا الرأي ونرى أنّ كلّ الظواهر هي نتيجة اختيار ومن ثم فهي متحيزة. ولكن ما هو التحيز؟

«التحيز»، كما جاء في المعاجم اللغوية، هو الانضمام والموافقة في الرأي. وهو مصدر الفعل «تحيّز». ومع أن هذه الكلمة قد وردت في القرآن الكريم: ﴿أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ﴾ [سورة الأنفال: ١٦] (وقيل في معناها: منضمًا إليها، أي إلى الفئة)، إلاّ أن المعاجم القديمة تجاهلت هذه الكلمة. وقد ذكر **اللسان** أن «تحيز» جاءت على زنة «تَفَيْعَل» وأن «التحيز» ميزانها «التفعيل» من «حاز» (ومعناها في نحو حاز الشيء يحوزه: قَبَضَهُ ومَلَكَهُ واستبدَّ به، أو معناها: جمعت الشيء أو نحيته). وذكر **اللسان** أن التحوز والتحيز والانحياز بمعنى واحد. ومن بين معاجم القرن العشرين، انفرد **وسيط** المجمع اللغوي بالقاهرة (ومعه **الوجيز**) بتصنيف كلمة «تحيز» وأضافا أن «عدم الانحياز» (من «انحاز»، في نحو «انحاز القوم»، بمعنى: تركوا

مركزهم إلى آخر) في الاصطلاح الحديث، بمعنى: عدم الانضمام إلى فريق من الدول دون فريق.

وكما جاء في **الوسيط**، فقد استخدمت كلمة «التحيز» في معنى الانضمام والموافقة في الرأي، وتبنّي رؤية ما، مما يعني رفض الآراء الأُخرى.

١ ـ القاعدة الأُولى في فقه التحيّز هي أن التحيّز حتمي

أ ـ فالتحيز مرتبط ببنية عقل الإنسان ذاتها، الذي لا يسجل تفاصيل الواقع كالآلة الصمّاء بأمانة بالغة ودون اختيار أو إبداع، فهو ليس سلبيًّا وإنما فعال، ولذا فهو ـ كما أسلفنا ـ يدرك الواقع من خلال نموذج فيستبعد بعض التفاصيل، ويبقي بعضها الآخر، ويضخم بعض ما يتبقى، ويمنحه مركزية، ويهمش الباقي. والعملية الإدراكية هذه ليست عشوائية وإنما تتبع أنماطًا يمكن اكتشاف بعض جوانبها.

ب ـ التحيز لصيق باللغة الإنسانية نفسها، فلا توجد لغة إنسانية واحدة تحتوي على كل المفردات الممكنة للتعبير عن الواقع بكل مكوناته، أي أنه لا بد من الاختيار. كما ثبت أن كلّ لغة مرتبطة إلى حد كبير ببيئتها الحضارية وأكثر كفاءة في التعبير عنها. وتختلف أشكال التعبير عن الزمان من لغة لأُخرى. كما أن المجاز جزء من نسيج اللغة (عين الماء ـ رجل الكرسي... إلخ). وقد لوحظ تداخل الدوال وتداخل المدلولات والثبات النسبي للدوال (باعتبارها جزءًا من النسق اللغوي الثابت) والتغير السريع لكثير من المدلولات بدرجة تفوق تغير الدوال. كل هذا يعني أن اللغة الإنسانية ليست أداة محايدة، مثل لغة الجبر والهندسة التي قد تصلح للتعبير عن عالم الأشياء المحايد ولكنها تخفق تمامًا في الإفصاح عن أبسط العمليات الإنسانية، فاللغة الإنسانية أداة ثرية مركبة تحوي داخلها الكثير من الأسرار.

جـ ـ كلّ هذا يعني، في واقع الأمر، أن التحيز من صميم المعطى الإنساني ومرتبط بإنسانية الإنسان، أي بوجوده ككائن غير طبيعي لا يردّ

إلى قوانين الطبيعة العامة ولا ينصاع لها. فكل ما هو إنساني يحوي على قدر من التفرد والذاتية ومن ثم التحيز. وإذا ما حددنا الحضارة بأنها كلّ ما صنعته يد الإنسان (في مقابل ما يوجد جاهزًا في الطبيعة)، فإن الثقافي بالضرورة متحيز. بل إن ما يوجد في الطبيعة يجسد تحيزًا، إذ أن الإنسان هو الذي يجد الشيء الطبيعي حتى لو عثر عليه بالصدفة. وهذه ليست عملية عشوائية، وإنما هي نتيجة إدراك إنساني فعال، وحينما يجد الإنسان الشيء الطبيعي فإنه يسميه، أي يدخله شبكة الإدراك الإنساني، وينقله من عالم الطبيعة والأشياء إلى عالم الإنسان.

٢ ـ القاعدة الثانية في فقه التحيز هي أن التحيّز قد يكون حتميًا ولكنه ليس بنهائي

وهذه الحقيقة (حتميّة التحيّز وارتباطه بالإنساني والثقافي) لا تؤدي بالضرورة إلى الاكتئاب والحزن. فالتحيز ليس بعيب ولا نقيصة، بل على العكس يمكن أن يُجَرَّدَ التحيز من معانيه السلبية، ومن ثم توضع إشكالية التحيز على مستوى مختلف تمامًا. فبدلاً من أن أضع تحيزي في مقابل تحيزهم، يصبح التحيز هو حتمية التفرد والاختيار الإنساني، وهذه مفارقة، ولكن هكذا حياة الإنسان. وهي مفارقة يمكن أن تشكل إطارًا لإنسانيتنا المشتركة المتنوعة لا الإنسانية الواحدة، وهذه السِّمة المزدوجة للتحيز هي تعبير عن تلك الثنائيات التي لا يمكن اختزالها أو تصفيتها أو تسويتها (انظر: «لا اختزال ولا تصفية للثنائيات»). إن الإنسانية المشتركة هي الاستعداد الإنساني الكامن فينا كلنا والموجود بالقوة (الفطرة). ورغم أنه استعداد كامن مشترك إلا أنه حينما ينتقل من مرحلة الكمون إلى مرحلة التحقق والتعين والوجود بالفعل، فإن ما يتحقق يختلف من فرد لآخر ومن شعب لآخر ومن حضارة لأُخرى سواء في مضمونه أو شكله. ومن هنا الوحدة الكامنة، ومن هنا أيضًا التنوع الثري الحتمي الذي لا يجب الإنسانية المشتركة. فقد خلقنا اللهُ كلّنا على فطرةٍ واحدة، ولكنه ـ عزّ وجلّ ـ شاء ألاّ نكون شعبًا واحدًا، ولذا أصبح البشر شعوبًا وقبائل، لكلٍّ اختياراته الخاصة به. ولكن هذا لا يعني بالضرورة التناحر

ونفي الآخر، إذ إن إمكانية التواصل والتعارف متاحة دائمًا. ولو شاء ربُّك لجعل الناسَ جميعًا أُمّةً واحدةً، ولكنه من فضله علينا شاء أن يصبح الناس شعوبًا وقبائل لتتعارف وتتدافع. واللغة الإنسانية رغم حدودها قادرة على تحقيق هذا التواصل وعلى توصيل الحق والحقيقة والحقائق، وعلى مساعدتنا على تجاوز أشكال كثيرة من التحيز، وعلى بناء نماذج معرفية قد تكون نتاج تجربتنا الحضارية الخاصة، ولكنها مع هذا تساعدنا على التعامل مع أنفسنا ومع واقعنا ومع الآخر. وقد كان أشرف المخلوقات، ﷺ، نبيًا عربيًا، ولكنه بُعِثَ للناس أجمعين. وقد حذرنا عليه الصلاة والسلام من الخيلاء والتمركز الإثني والعرقي حول الذات، **فلا فَضلَ لعربي على عجمي إلا بالتقوى** (وهذا مطلق أخلاقي لا يمكن التفاوض بشأنه). ومع هذا فإن هوية العجمي مختلفة عن هوية العربي، وتحيزاتهما من ثم مختلفة، إلاّ أنّ ثمة مرجعية نهائية مشتركة بينهما (تمامًا مثل إنسانيتنا المشتركة) وهي التقوى. وهذا ما نعنيه بأنّ التحيز حتمي ولكنه ليس نهائيًا: حتمي فلا يمكن تجاوزه، وليس نهائيًا، فهو ليس نهاية المطاف، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة (والقيم الأخلاقية) التي تسبق أيَّ تنوعٍ أو تحيز(*).

ثالثًا: أنواع التحيز

والتحيز أنواع:

١ ـ هناك التحيز لما يراه الإنسان على أنه الحق، وهذا هو الالتزام. والإنسان المتحيز للحق والحقيقة يمكن أن يتحمس لهما وينفعل بهما، ولكنه على استعداد لأن يخضع ذاته وأحكامه للمنظومة القيمية وللحق الذي يقع خارجه. كما أنه على استعداد لأن يختبر ثمرة بحثه، فهو لا يعتقد أن أحكامه (المتحيزة) هي الحكم النهائي المطلق إذ أن أحكامه أولاً وأخيرًا اجتهاد، وهو يدرك ذلك تمامًا.

٢ ـ وهناك التحيز للباطل وهذا يأخذ أشكالاً مختلفة، فهناك التحيز

(*) انظر: «**آليات تجاوز التحيز**» و«**النموذج البديل**»

للذات حين يجعل الإنسان نفسه المرجعية الوحيدة المقبولة، ولذا تسقط فكرة الحق المتجاوز ولا يمكن محاكمة الإنسان من أيّ منظور. ويرتبط بهذا فكرة التحيز للقوة، فإن كان الإنسان منتصرًا فإنّه يفرض إرادته، أما إذا انهزم فإنّه يتحول إلى واقعي (برغماتي) يرضى بأحكام الآخر ويخضع له دون إيمان بأن ما يقوله الآخر هو الحق، فالقوة هي المرجعية الوحيدة (ولذا فهو في حالة تربّص دائمة في انتظار تغير موازين القوى لصالحه). ويرتبط بكلّ هذا التحيز للسلطان، فهو تحيز يعبّر عن التخلّي الكامل عن ذاتية الإنسان وعن اختياراته الحرة، بحيث يصبح السلطان هو المرجعية، وما يقول الجالس على الكرسي يصبح هو الحق، رغم إدراكنا أنّه ليس كذلك. وفي جميع الأحوال، من يتحيز للباطل ليس على استعداد أن يخضع ذاته وأحكامه لمنظومة قيمية أو مرجعية تقع خارجه، كما أن أحكامه لا تقبل الاستئناف، فهي نهائية مطلقة.

٣ ـ وهناك تحيّز واع واضح، وآخر غير واع كامن. أما التحيّز الواعي فهو تحيّز من يختار عقيدة بعينها (ايديولوجيّة) ثم ينظر للعالم من خلالها، ويقوم بعمليات دعاية وتعبئة في إطارها. أما التحيّز غير الواعي، فهو أن يستبطن الإنسان منظومة معرفية بكلّ أولوياتها وأطروحاتها، وينظر للعالم من خلالها دون أن يكون واعيًا بذلك. والتحيّز الواضح عادة ما يفصح عن نفسه، كما هو الحال في (البروباجندة)، أي الدعاية الصريحة الرخيصة، فمتلقّي الدعاية السياسية الفاضحة يدرك مضمونها. أمّا التحيز الكامن، فإن المتلقّي له يتأثر به دون وعي من جانبه. ومع هذا، يمكن أن يتم توصيل التحيز الواعي بطرق خفية، ودون وعي من جانب المتلقّي، وهذا يظهر في الإعلانات التجارية حيث يدرك المعلنُ عن سلعةٍ ما أنه لو ربط سلعته هذه بالدوافع الجنسية لدى الإنسان فإنه سيمكنه أن يزيد مبيعاته رغم عدم وجود أي علاقة حقيقية بين السلعة والدافع الجنسي. وتظهر إعلاناتٌ ينظر أصحابها للإنسان باعتباره كائنًا ماديًا تحركه غرائزه وحسب (وكأنه كلب بافلوف)، ثم يتحركون في إطار هذا النموذج. ويمكن أن يحدث الشيء نفسه على المستوى السياسي والأخلاقي، فالأفلام الأمريكية تروج لكثير من القيم

دون أن يدرك المتلقي أنه يُلقَّن من خلال الفيلم كثيرًا من القيم التي تتحيز لها هوليوود، مثل المطاردة والعنف، وهي قيم تنبع من رؤية داروينية للواقع، والتي لو نقلت له بشكل مباشر لاشمأز منها، ولذا فهي تُقدم له (في أفلام توم وجيري وأفلام الكاوبوي، على سبيل المثال) وكأنها تسلية بريئة لا تجسد قيمة أو نموذجًا معرفيًا وحشيًا.

٤ ـ ويمكن تصنيف التحيز من ناحية حدَّته، فيمكن أن يكون التحيز حادًا واضحًا، كما هو الحال في الأدب الواقعي الاشتراكي السوفياتي حيث كانت الطبقة العاملة تحقق دائمًا الانتصار، وكانت البورجوازية دائمًا هابطة منحلّة في طريقها إلى الاختفاء لتحلّ محلَّها القوى الصاعدة. لكن هناك دائمًا المثقف البورجوازي الواعي بقانون التاريخ الذي كان يدرك أن الطبقة العاملة هي الطبقة الصاعدة، فينفض عن نفسه وعيَه الطبقي القديم، ويربط مصيره بمصير الطبقة العاملة، ويصعد معها إلى أعلى ويسير معها في المسار التاريخي الصحيح. وتنتهي الرواية بالتحالف الحتمي الثوري بين العمال والفلاحين والمثقفين. ولكن ليس كلّ التحيزات فاضحة بهذا الشكل. فيمكن للإنسان أن يتحيز لعقيدة معينة ويدافع عنها ولكنه يدرك أن ثمة مشاكل في عملية التطبيق.

وتختلف درجة التحيز من ميدان لآخر ومن علم لآخر، ويعتمد ذلك على مدى ارتباط الميدان أو العلم بالهوية الثقافية والحضارية للجماعة. ولهذا نجد أن التحيز يكون أقوى ما يكون عادة في ميادين العقائد الدينية والتقاليد والعلاقات الإنسانية، وما يعبر عنها من فنون وآداب وفكر وثقافة. أما الميادين التي تكون درجة تعرضها للتحيز متوسطة القوة فنجدها في التكنولوجيا والتنمية الصناعية. أما أقل الميادين تعرضًا للتحيز فهي العلوم البحتة مثل الفيزياء، والكيمياء، والرياضيات، والتاريخ الطبيعي، ومع هذا فهي تحوي قدرًا من التحيز (كما تبيّن بعضُ الدراسات في هذا الكتاب).

٥ ـ وهناك تحيّز داخل التحيز، أي حين يتبنّى الباحثُ رؤيةً معينة محددة من داخل نموذج معرفي متكامل تصبح تحيزاته أكثر اتساعًا.

ويظهر التحيز داخل التحيّز في عملية التركيز على أفكار بعينها دون غيرها داخل المنظومة موضع البحث. فنحن مثلاً، في العالم العربي، نركّز على نظريات علم الاجتماع الفرنسي أو الانكليزي دون نظريات علم الاجتماع الألماني، مع أنّ كلّ هذه النظريات تنتمي إلى تقاليد علم الاجتماع الغربي. أو أن يقوم باحثٌ إسلامي بالتحيّز لإحدى أطروحات الفقه الإسلامي دون الأطروحات الأُخرى، ودون الاحتكام للقيم الإسلامية (كما يحدث حينما يُحرِّم أحدُ الفقهاء شيئًا ما دون التوجّه لكلّية المنظومة المعرفية ودون معرفة كافية بموضوع البحث ودون أن يناقش آراء الفقهاء المخالفة لآرائه).

٦ ـ وهناك العكس أيضًا، أي أن يتحيز الباحث لعدد من الأفكار تنتمي إلى أنساق معرفية مختلفة متناقضة ولكنه يتبنّاها كلّها دون تمييز أو تفريق بسبب غياب الرؤية المعرفية العميقة. فيمكن لكاتب عربي أن يتبنّى آراء عصر الاستنارة الداعية للعقل والباعثة على التفاؤل، ويكتب في الوقت ذاته شعرًا حداثيًّا متشائمًا يؤكد لا عقلانية الواقع وعبثيته وعدم جدوى استخدام العقل. ويمكن لكاتب غربي أن يعجب بالرؤية الدينية الإسلامية والهندوكية والكونفوشيوسية باعتبارها كلّها رؤى شرقية.

٧ ـ هناك تحيز جزئي وآخر كلّي، والتحيز لعنصرٍ واحد أو لشيء ما، كما يحدث حينما يعجب كاتب غربي بكاتب أو طراز شرقي فلا يتبنّى الرؤية الكلّية لحضارة هذا الكاتب أو ذلك الطراز وإنما يتبنى تلك العناصر التي تروق له والتي يمكنه استيعابها في رؤيته الكون.

ومن أطرف الأمثلة على ذلك، آرثر فيتز جيرالد، مترجم رباعيات عمر الخيام إلى الانكليزية في القرن التاسع عشر، فقد انتقى من الحضارة الفارسية الإسلامية ما يتفق مع رؤيته كفنان من العصر الفكتوري. وقد وجد ضالّته في شعر هذا الشاعر الفارسي الذي كان يشعر بإحساس عميق بالغربة من الكون. ويمكن أن نضرب مثلاً آخر ببعض الشعراء العرب الذين أعجبوا بشكسبير فترجموا بعض مسرحياته وقصائده وأخذوا من شكسبير ما يروق لهم دون تبنّي رؤيته للكون. أما التحيز الكلّي فهو

تحيز لمنظومة ما بكل تشابكاتها وتضميناتها.

ويمكننا القول أن النوع الجزئي من التحيز هو تحيّز الشخص الواثق من نفسه ذي الهوية الواضحة الذي يدور في إطار رؤيته ويقف على أرضيتها، وله تحيزاته المحددة، ثم ينظر إلى العالم ويأخذ منه ما يريد. فهو يمسك بالميزان ولا يخاف أن يستورد الأفكار والأشياء من الخارج ولكنه يزن ما يستورده بميزانه، ويعيد صياغته بما يتفق مع معاييره، أي أن هذا الشخص ليس ضد الوافد، وليس ضد الاستفادة من الآخر، وليس ضد الانفتاح عليه، ولكنه ضد أن يضع أحدُهم ميزانًا مستوردًا في يده ليزن به الأشياء، وضد أن يتحدّث عن نفسه بضمير الغائب، وضد إغلاق باب الاجتهاد بالنسبة للآخر. فهو مجتهد يتحرك في إطار النسق المفتوح أو الفضفاض لا النسق المغلق المصمت، ويستند إلى أرضية الذات العقائدية الفكرية والحضارية ولا يستسلم أبدًا إلى ما سماه أحد العلماء الغربيين «إمبريالية المقولات»، أي أن تستورد من الآخر لا بعض آرائه وإسهاماته وإبداعاته وحسب، وإنما مقولاته التحليلية الأساسية ذاتها ورؤيته للكون، فتزن الأمور بميزان الآخر. والاجتهاد النابع من الذات والذي يستند إليها لا يتنافى مع الرؤية العلمية، فالعلم الطبيعي لا يتعامل مع الكليات أو المطلقات أو الغائيات (الميزان)، وإنما يتعامل مع الجزئيات والإجراءات (الموزون)، ويترك القيمة والصدق والغاية للإنسان يحددها كيفما تملي عليه معتقداتُه. أما الذين يصرّون على الاستسلام تمامًا للآخر، فإنهم يصرون في واقع الأمر على استيراد اختيارات الآخرين ورؤاهم ومقولاتهم التحليلية، وليس هناك في العلم الطبيعي ما يحث على ذلك أو يمنعه.

٨ ـ من أهم التحيزات الجديدة التي ليس لها نظير في الحضارات السابقة ما نسميه «تحيز واقعنا المادي ضدنا»، فالاستعمار الغربي قد دخل بلادنا وهدم منازلنا التي تعبر عن هويتنا، ثم هدم مدننا القديمة بتخطيطها الذي يعبر عن منظومتنا القيمية، ثم بنى مدنًا تعبر عن منظومته القيمية مثل السرعة والكفاءة والتنافس. فالشوارع واسعة حتى يمكن للسيارات الكثيرة أن تسير فيها بسرعة، وهو ما يعني أن السيارة

مسألة يفترض وجودها كمعطى حسي ضروري ونهائي، بينما كان من الممكن أن نبني مدنًا تفترض أن المشاة أكثر من راكبي السيارات، وأن راكبي الأتوبيسات أهم من راكبي السيارات الخاصة. كما أن المدينة الحديثة بشوارعها الفسيحة تجسد رؤية في الإدارة تنطلق من الإيمان بضرورة وجود مركز إداري قوي (دولة قومية مركزية) تتبعه كلُ الأطراف - ولذا كانت الشوارع الفسيحة في المدن الأوروبية الجديدة في القرن السابع عشر تسمى باللاتينية «فيا ميليتارس Via militares»، أي الطريق الحربية، إذ أنها كانت تُيّسر وصول القوات الحكومية إلى كل السكان فتقوم بقمعهم وترشيدهم بما يتفق مع الصالح العام، أي مصلحة الدولة العليا. هذا على عكس الطرقات الضيقة التي تسمح بمرور البشر ولا تسمح بمرور السيارات والقوات العسكرية. وقد بنيت المنازل بمواد تفترض أن تكييف الهواء مسألة ضرورية، وتتم بطريقة تسمح بدخول أكبر قسط من الشمس في بلادنا الحارة، وقد نشأ عن ذلك الحاجة لكم هائل من السلع أصبحت من «ضروريات» الحياة العصرية. فلو ترك الإنسان سيارته ضاع وقته وضاعت حياته، ولو قرر الاستغناء عن جهاز التكييف تصبب عرقًا وقلّت إنتاجيته. وقد بيّنت إحدى الدراسات في هذا الكتاب أن يوم العمل نفسه، الذي استوردناه من الغرب، يصلح لبلادهم أساسًا، أما بالنسبة لبلادنا فيوم العمل المناسب يبدأ بعد صلاة الفجر وينتهي عند وقت الظهيرة على أن يستأنف الناس حياتهم الاجتماعية بعد العصر وينامو بعد صلاة العشاء. ولا بد أن ندرس مدى إمكانية وجدوى تبنّي يوم العمل المقترح، وكمية الطاقة التي ستوفر أو الراحة النفسية التي سنتمتع بها حينما يتفق الإيقاع الإنساني مع الإيقاع الكوني (يخبرني كثير من أصدقائي الأجانب أنهم عادة يستيقظون مع الفجر ثم يعودون للنوم بعد ذلك). ونحن لا نعرف النتيجة مسبقًا، ولكن الموضوع لا بد وأن يُبحث إذ يجب ألا نتقبل الواقع المستورد المتحيز ضدنا. وبهذه الطريقة، قد نحرر الذات من التبعية للآخر وقد يتدفّق الإبداع.

التحيّز للنموذج الحضاري الغربي

أولاً: أمثلة

من أهم أشكال التحيز وأكثرها شيوعًا في العالم التحيز للنموذج الحضاري الغربي. ولنضرب بعض الأمثلة:

● حين وصلتُ إلى الولايات المتحدة عام ١٩٦٣ ذهبت إلى «جامعة ييل» لقضاء الفصل الصيفي فيها، ودعيت إلى حضور مسرحية لشكسبير، فذهبت لمشاهدتها دون أن أرتدي جاكتة ولا رباط عنق. فهمس أحد الأساتذة الأمريكيين في أذني بأنني لابد وأن أفعل، وقال: «ألا يستحق شكسبير منك ذلك؟»، وحيث أنني أحبّ شكسبير وأُجلّه، عدت إلى غرفتي فارتديت جاكتة ورباط العنق وذهبت، وشكرني أستاذي على حسن أدبي. وقبل عودتي إلى مصر في عام ١٩٦٩ ارتديت الجاكتة ورباط عنق للذهاب إلى المسرح مع بعض الأصدقاء الأمريكيين فكنت موضع سخريتهم لأن ارتداء الجاكت كان قد أصبح موضة قديمة وعلامة من علامات التخشب والتجمد Stuffiness. أدركت ساعتها أن الجاكت ليس شيئًا ماديًا يستر به الإنسان جسمه ويدفئ بدنه، وإنما هو علامة على شيء ما، لغة كاملة. ساعتها قررت أن أتحدث لغتي وألاّ أتحدث لغة الآخرين وإلاّ أصبحتُ ببغاء في أسوأ تقدير وقردًا في أحسنه. ساعتها قررت ألا أتبع الموضة أو آخر صيحة وأن أخضع كلّ شيء للاجتهاد (إلاّ في أضيق الحدود، حين أذهب إلى دار الأوبرا في القاهرة على سبيل المثال، فأضطر لارتداء الجاكت ورباط العنق: أرتدي علامة التخشب والتجمد أو علامة الاحترام والإجلال [حسب المرجعية الزمنية الغربية] ولكن بناء على أوامر إدارة الأوبرا المصرية).

● منذ نعومة أظفاري وأنا أجد أن واحدًا من أكبر مصادر التوتر في حياة ربة البيت المصري البورجوازية هو طقم الصيني، إذ عادة ما تكسر الخادمة أو أحد الضيوف طبقًا أو ينكسر الطبق من تلقاء نفسه (والغيب لا يعلمه إلاّ الله). فالطقم عادة مكون من ستة أطباق أو اثني عشر طبقًا من الشكل نفسه، وفي الحفلات ترص الأطباق والفناجين

بعناية فائقة، ولذا فكسر أحد الأطباق هو كسر للنسق الهندسي، وتمّ تنشئتنا على حبّ الأنساق الهندسية الكاملة لأمر لا يعرفه إلاّ الله.

ولذا كثيرًا ما اقترحت أن نغير استراتيجية الفخامة والأبهة عن طريق كسر النسق الهندسي وإشاعة الأنساق غير الهندسية غير الكاملة، فهذا أكثر ملائمة للحياة الإنسانية، والكمال كما نعرف لله وحده. فأولاً يمكن أن نقرر أن عدد الأطباق يمكن أن يكون سبعة أو ثمانية أو تسعة ولا داعي لمتتالية ٦ ـ ١٢ ـ ٢٤. وليس هناك ما يدعو لأن تكون الأطباق متماثلة، إذ يمكن أن يكون كلّ طبق له شكله الفريد. هذا سيجعل كسر الطبق مسألة ليست مأساوية ولا نهائية، إذ إنه لن ينكسر النسق الهندسي الكامل (فهو على كلّ مرفوض من البداية). وعلاوة على هذا، فإن وجود أطباق بأشكال مختلفة يعني التنوع والتعددية، ونحن في عصر التعددية. وسيفتح هذا الباب إمكانية أن يأتي صديق بهدية مكونة من طبق واحد معه فنجانه، ومن ثم سيصبح كل طبق له شخصيته وسيكون محملاً بعبق الذكريات، وقد سقتُ هذا الاقتراح وأنا أعلم تمامًا أنه لن يُقبل، ومن أنا حتى أحاول تغيير ذوق سيدات الطبقة المتوسطة؟!

والآن ماذا يحدث لو ظهر أحد مصممي الأزياء في فرنسا وقرر العودة للطبيعة، فوجد أن ألوان ريش الببغاء هي أحسن الألوان وقرر أنها الموضة. أليس من المتوقع أن يتبع الناس اقتراحاته/ أوامره؟ ولو قرر هذا المصمم أن العودة للطبيعة تتطلب إعادة صياغة الجونيلات بحيث تزود بذيول أو ما يشبه الذيول لتأكيد استمرارية الإنسان والحيوان، هل يجرؤ أحد على الوقوف ضد الموضة؟ فلماذا يُرفض اقتراحي النبيل الإنساني، وتقبل كلّ أوامر مصمم الأزياء!؟

● حينما تدخل أيّ منزل مصري (وربما عربي)، لاسيما منازل أعضاء الطبقة المتوسطة، فإنك ستجد أنّ هناك شيئًا يسمى غرفة الطعام وشيئًا آخر يسمى غرفة الصالون (عادةً مذهبة). وغرفة الصالون هذه غير غرفة الجلوس وغير غرفة النوم. بينما لو دخلت بيتًا يابانيًا تقليديًا فإنك ستجد أن الأمر جدّ مختلف، فقد تجد غرفة واحدة مفروشة بالحصير

الياباني تستخدم كغرفة للجلوس والطعام طيلة النهار ثم تستخدم للنوم مساء، ولا يزال بعض أعضاء الطبقة المتوسطة في اليابان يعيشون في منازل على هذا الطراز. ومن الواضح أن أعضاء الطبقات المتوسطة العربية قد هجروا مفهوم المنزل العربي التقليدي بصحنه الداخلي وأسواره العالية الخارجية وأثاثه المختلف وتبنوا بعض المفاهيم الغربية للمنزل. والمفهوم الغربي الذي تبنوه ربما يعود إلى أواخر القرن التاسع عشر إذ تبنت الارستقراطيات العربية المتفرنجة (من كبار الملاك الزراعيين وموظفي البلاط الملكي) الأسلوب الغربي في الحياة. فقد كان أعضاء هذه الارستقراطيات يودون أن تصبح بلادنا «قطعة من أوروبا»، فهجروا تراثهم وألقوا بأنفسهم بكل عنف في أحضان أوروبا، واستجلبوا كبار المهندسين الغربيين لإعادة صياغة البيئة بما يتفق مع أحلامهم الغربية. وكما هي العادة، سارع بعضُ أعضاء الطبقة المتوسطة إلى تقليدهم، ولكنهم لم يكن عندهم لا الإمكانيات ولا المعرفة بالطرز الغربية، وبدأت عملية تطوير لهذه الطرز بما يتفق مع ميزانية الطبقة المتوسطة المحدودة والمساحة المتاحة لهم. ولذا، ظهر ما يسميه الأجانب في مصر طراز «لوي فاروك»، (أي أنه ليس طرازًا فرنسيًا خالصًا مثل «لوي كانز» أو «لوي سيز» وإنما تقليدًا منحطًا لهما).

ما نقوله هو ببساطه أن أثاث المنزل المصري لا يأتي من دمياط (عاصمة الأثاث في مصر) بسيارة نقل، وإنما جاء لنا من الغرب من خلال عملية تاريخية مركبة. وهذا الأثاث ليس مجرد أشياء توضع في المنزل، وإنما تجسد توجهًا (تحيزًا) حضاريًا واعيًا ومحددًا لدى الأرستقراطية العربية، فتبنت النموذج الغربي في الأثاث ومعمار المنزل، وهو توجه حضاري غير واعٍ لدى الطبقات المتوسطة.

ومن الطريف ملاحظة كيف أن التحيز غير الواعي يمكن أن يتناقض مع الواقع الوجودي المعاش للشخص، فالمساحة المتاحة لسكن الطبقة المتوسطة المصرية صغيرة ولا تتسع لكل هذا الأثاث، ولذا يتحول الأثاث الغربي دائمًا إلى مصدر تنغيص على الجميع، فهو مكلف للغاية ويحتاج لمساحة كبيرة، فيتم تخزينه أو صفّه في المنزل الذي يتحرك سكانه

بصعوبة بالغة لأن أحجام الكراسي ضخمة للغاية. ثم تقوم ربة البيت بالدفاع بشراسة بالغة عن الطقم المذهب ضد هجمات الأطفال بل وكلّ أعضاء الأُسْرة، لأن غرفة الصالون تظل مغلقة إلا في حالة وصول كبار الزوار، الأمر الذي لا يحدث إلا مرة أو مرتين في العام. وبذا تشكل الغرفة إهدارًا كاملاً للموارد، وهجومًا على الراحة اليومية لصاحبها. أما غرفة الطعام فمصيرها أحسن قليلاً إذ ينجح أعضاء الأُسْرة في تحويلها إلى غرفة للمذاكرة، وتتحول المائدة إلى مكتب لأعضاء الأُسْرة يجلسون كلّهم حوله، فكأن النموذج التقليدي يفرض نفسه على النموذج الغربي المستورد.

● ولنترك غرفة الطعام والجلوس للنظر إلى الكرسي: شيء عادي مصنوع عادة من الخشب (ويصنع الآن من الحديد والبلاستيك) له أربعة أرجل في العادة (يمكن أن يكون ثلاثة في بعض الحالات). ومن المألوف والمعتاد أن يستخدم للجلوس عليه (وإن كان يستخدم أحيانًا للوقوف عليه للوصول إلى لمبة النور). وهو يوجد عادة في كل زمان ومكان! وهكذا كان الظن. ولذا، حينما تم تأسيس الجامعات في دول الخليج في الستينيات من هذا القرن (ومن قبلها كلّ الجامعات العربية الأُخرى)، كان من الطبيعي أن يتبنّى الجميع الكرسي. لم يدرْ بخلدِ أحدٍ إنّ الكرسي له تاريخ وله أصول بيئية، وأن هناك من يفترش الأرض ويدرس، وأن ارتفاع الكرسي أمر ليس مفروغًا منه، فهناك نظريات تقول إن الكرسي بارتفاعه الحالي يضر بالعمود الفقري، وأن من الأجدر أن نجلس على كراس منخفضة قريبة من الأرض تريح الظهر وتوفر الموارد (فهي أقل تكلفة) وربما تحقق شيئًا من الهوية. لم يدر بخلد أحد أن الحضارة الغربية تبنّت الكرسي من البداية بسبب برودة الجو (ولذا فهي لا تشتهر بالسجاد أو الأكلمة)، على عكس بلادنا فالسجاد مفردة أساسية من مفرداتها الحضارية. وقد تحول الكرسي في ذهن الجميع إلى رمز التقدم مع أن السلاف، على سبيل المثال، كانوا يقدمون القرابين البشرية حتى القرن التاسع الميلادي وهم جلوس على الكراسي، بينما كان معاصروهم من العرب والصينيين يفترشون الأرض ويحكمون العالم،

ويتحركون في إطار حضارات مركبة إلى أقصى درجة. والموظف الذي نهرني حين جلست على السجاد الوثير في صالة كبار الزوار في أحد المطارات العربية لم يكن يعرف هذا، إذ همس في أذني بيقين كامل «هذا ليس سلوكًا حضاريًا»، وقد كنت مرهقًا للغاية، ولذا ارتميت على كرسي وتركته يسبح في الظلمات. ولا يقولن أحدٌ إنني أدعو إلى التخلّي عن الكراسي، فكل ما أطلبه هو فتح باب الاجتهاد بخصوصها وبخصوص طولها وعرضها، وبدائلها. ولم لا، ألا يمكن أن نحقق اكتشافات ونسهم في تاريخ الحضارة مرة أُخرى، أم أن علينا أن ننتظر إلى أن يكتشف أحدهم خطورة الكرسي على العمود الفقري، وعلى أخشاب العالم وغاباته حتى نسارع بتنفيذ الأوامر؟!

● بنوا الجامعات من الحجر في وسط الصحاري ووضعوا فيها التكييف بعد أن كانوا قد بنوا بيوتهم على الطراز الفرنسي والإيطالي الحديث، شبه الفرنسي وشبه الإيطالي وشبه الحديث، ثم «ستروها» بأسوار عالية حتى يطبقوا الشريعة. وهكذا، كما تتصارع غرفة المائدة مع متطلبات الأُسْرة، يتصارع الطراز الحديث (المكشوف) مع طلب الستر من المستهلكين «الإسلاميين»، ولا يهم طبعًا الاغتراب الناجم عن أن تعيش في طراز معماري لا ينتمي إلى معجمك الحضاري.

وهذه المباني التي شيدناها سنلاحظ أنها في غالب الأحيان تشبه العلب المتراصة والفريزر الضخم، وإن تم زخرفتها، فالزخرفة قد تكون أعمدة كورينثية تارة أو زخارف من الزهور، بل وأحيانًا زخارف عربية، ولكنك لن تجد الخط العربي بينها أبدًا. بل إن لافتات الشوارع الآن تُكتب بالكمبيوتر. وكنا ندرس فنّ الخط العربي في المدارس، ولكن أدركنا ما يسمى بالتقدم فأُلغيت هذه الحصة، وأُلغي معها إدراك أن الخط فنّ، وظهرت أجيال لا تدرك هذا أساسًا. بل هناك بعض فناني الخطوط يتحرّجون من ذكر أنهم خطاطون، فالخطاط الآن هو من يكتب يفط الكوكاكولا والسافو. ويمكن أن نقول إن هذا إهمال وعدم اكتراث بالتراث، وهو بالفعل كذلك. لكن تعمق قليلاً وستجد أننا تبنينا رؤيةً للفن استوردناها من الغرب، ولأن فن الخط ليس ضمن الفنون الغربية

الجميلة فقد ضمر فن الخط هنا، وهو من أهم الفنون العربية، لا لسبب إلا لأنهم هناك لا يعترفون به فنًا.

● وقد نشأ معظمنا في بيئة ثقافية تقدمية تعلن بلا تحفظ وبثقة بالغة أن مشكلة المشاكل في التعليم المصري هي التركيز على حفظ الدروس عن ظهر قلب فكلّ شيء يُحفظ (ويتمتم بعضهم بأن الحفظ يعود بجذوره إلى التعليم الديني ومركزية القرآن). وكنت أردد هذا القول بكفاءة عالية إلى أن وصلت إلى جامعة كولومبيا (في الولايات المتحدة) عام ١٩٦٣ (في قسم الماجستير)، وفوجئت أنه كان من المطلوب منا أن نحفظ عن ظهر قلب بعض قصائد الشعر الرومانتيكي. وحين سألت عن السبب قيل لي إن الحفظ يُعَدّ من أحسن آليات إنشاء المودة والحميمية بين الطالب والنص. ثم عرفت أن النظام التعليمي في اليابان لا يحتقر الحفظ على الإطلاق وإنما يوظّفه. ثم تعلمنا أنه في كثير من العلوم الإنسانية لابد وأن يقوم الطالب بحفظ بعض القواعد والعناصر الأساسية عن ظهر قلب. فتسلل الشكُّ إلى قلبي من يقيني التقدمي القديم المطلق، وأحسست أنّ رفضنا الكامل للحفظ كان هو في واقع الأمر رفضًا لتراثنا دون تحفّظ وبحقدٍ شديد، مع أننا لو كنا نتعامل مع تراثنا بشيء من الاحترام لاكتشفنا إمكانية توظيف الحفظ في تطوير ملكة النقد ذاتها.

● بدأ تاريخ المسرح العربي الحديث بترجمة مسرحيات مأساوية وكوميدية وتاريخية ورعوية عن الفرنسية والانكليزية، ثم ترجمة النظريات الغربية في المسرح (ابتداء من أرسطو وانتهاء ببريخت وأرتو) وأصبح المسرح بالنسبة لنا يعني الرؤية الغربية للمسرح: يجلس المتفرجون في مواجهة خشبة المسرح التي عادةً ما تغطيها ستارة، ويبدأ العرض بعد رفع الستار وينتهي بإسدالها، ويحاول الممثلون إيهامنا بأن عالمهم يشاكل العالم الخارجي إما بشكل مباشر أو بشكل رمزي. وانطلاقًا من هذا، بدأنا في كتابة المسرحيات «الحديثة» ولم نتمكن من التعرف على الأشكال المسرحية في تراثنا، لم ندرك أن السيرة الهلالية ـ على سبيل المثال ـ ليست عملاً غنائيًا أو حتى قصصيًا وإنما عمل مسرحي من الدرجة الأولى، يختلط فيه الأداء المسرحي بالسرد القصصي والمقطوعات الغنائية.

ولعلنا لو درسنا المسرح الياباني (مسرحيات النوه والكابوكي) لاكتشفنا عالمًا مسرحيًا مختلفًا تمامًا، ولاختلفت رؤيتنا للمسرح، فهو مسرح لا يجلس الجمهور فيه في مواجهة الممثلين وإنما يختلطون معًا تمامًا كما تختلط فيه الأنواع الأدبية بشكل رائع. ولعلنا لو درسنا المسرح الياباني (والهندي والصيني والأشكال المسرحية الأُخرى غير الغربية) لأخذ تاريخ المسرح العربي الحديث منعطفًا مختلفًا تمامًا، ولربما اكتشفنا ما حولنا من أشكال مسرحية (صندوق الدنيا ـ خيال الظل ـ السيرة الهلالية ـ السِّيَر البطولية الأُخرى)، وانطلقنا منها وأبدعنا من خلالها، بدلاً من الجري وراء الآخر بشكل يبعث على الرثاء أحيانًا وعلى السخرية أحيانًا أُخرى.

ثانيًا: هيمنة النموذج الحضاري الغربي

كلُّ الأمثلة السابقة تبين أننا تركنا تراثنا وتبنّينا تراث الآخر بكفاءة عالية، وذلك دون فهم لمدلول ما نفعل ودون أن نقوم بعملية نقدية إبداعية لتراثنا ولتراثهم ولحضارتنا ولحضارتهم. لقد تبنينا نموذجهم الحضاري والتهمنا منتجاتهم الحضارية، ووضعناها في بيئتنا التي تتصارع معها، فكنا **كالمُنبَتّ لا أرضًا قَطَعَ ولا ظهرًا أبقى**، فلماذا حدث ذلك؟

من الحقائق الأساسية التي تجابه الإنسان في القرن العشرين أن النموذج الحضاري الغربي أصبح يشغل مكانًا مركزيًا في وجدان معظم المفكرين والشعوب، وليس من المستغرب أن يحقق نموذج حضاري له مقدرات تعبوية وتنظيمية مرتفعة (بسبب بساطته وماديته) انتصارات باهرة، على المستويين المعنوي والمادي، في مراحله الأُولى (فتوحات وغزوات ـ سلع ورخاء وراحة مادية للشعوب الغربية ـ فنون رائعة ـ فلسفات عقلانية مادية بسيطة وواضحة ذات مقدرة تفسيرية مباشرة وعالية). وقد ترجمت انتصارات المشروع الحضاري الغربي نفسها إلى إحساس متزايد بالثقة بالنفس من جانب الإنسان الغربي، وإلى إيمانه بأن رؤيته للعالم هي أرقى ما وصل إليه الإنسان، وأنّ كلّ التاريخ البشري يصل إلى أعلى مراحله في التاريخ الغربي الحديث، وأنّ العلوم الغربية

علوم عالمية، وأن النموذج الحضاري الغربي يصلح لكلّ زمان ومكان، أو على الأقل يصلح لكلّ زمان ومكان في العصر الحديث.

وقد دخل العالم الإسلامي في صراع مرير مع هذا التشكيل الحضاري من البداية، وقامت جيوش الدولة العثمانية بحماية دار الإسلام في الشرق العربي وفي أماكن أُخرى من الهجمة الاستعمارية، ولذا التفّ الاستعمارُ الغربي حول الدولة العثمانية فاحتل أطراف أفريقيا والهند ووصل إلى العالم الجديد وظل العالم الإسلامي ذاته بمنأى عن جيوشه. ولكن، مع أزمة الدولة العثمانية، بدأت الجيوش الغربية في غزو المشرق الإسلامي، ويعد تاريخ وصول جيوش نابليون إلى مصر هو بداية المحاولات الغربية الرامية إلى تقطيع أوصال الدولة العثمانية والعالم الإسلامي. وقد تبع هذا الغزو استيلاء الروس على الإمارات التركية على البحر الأسود، والإنكليز على قبرص ثم على مصر، إلى أن تم تقسيم معظم العالم الإسلامي وتقطيع أوصاله.

ونتيجة لبساطة النموذج المعرفي العقلاني الغربي وجاذبيته، ونتيجة لانتصاراته المعرفية والعسكرية في مجالات عديدة ونتيجة لانتصارات الاستعمار الغربي، أصبحت محاولة اللحاق بالغرب هي جوهر جميع المشروعات النهضوية في العالم الثالث، بما في ذلك العالم الإسلامي.

١ ـ ويتضح هذا أكثر ما يتضح في الفكر العلماني الليبرالي، فهو فكر قد حدد «النهضة» ابتداءً بأنها نقل الفكر الغربي والنظريات الغربية بأمانة شديدة، وتَقَبُّل النموذج الحضاري الغربي بكلّ مزاياه وعيوبه، «بحلوه ومره، وبخيره وشرّه»، وإعادة صياغة المجتمعات العربية الإسلامية وسلوك أفرادها حتى تتفق مع المعايير التي يفترضها هذا النموذج. وقد عبّر عن هذه النزعة ما يسمى «جيل النهضة» من الليبراليين أمثال أحمد لطفي السيد وشبلي شميل وسلامة موسى وغيرهم. ومنهم من كان متطرفًا مغتربًا تمامًا عن ذاته، فدعا إلى التفاهات المسرحية مثل ارتداء القبعة وكتابة العربية بحروف لاتينية، ومنهم من كان أكثر تعقّلاً وابتعادًا عن مثل هذه الأشياء الشكلية الصبيانية. ولكن أعضاء

الفريقين، المتطرف منهم والمعتدل، الصبياني منهم والناضج، كانوا في نهاية الأمر دعاة تغريب وتحديث على طريقة أوروبا.

٢ ـ والتيار الثاني هو التيار الشيوعي والاشتراكي (اليساري) العربي. فعلى الرغم من أن موقف اليساريين العرب موقف نقدي من الرأسمالية والليبرالية السياسية والاقتصادية الغربية إلا أنهم يصدرون عن تقبل مبدئي للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الكامن وراء كلّ تجليات الفكر الغربي ومؤسسات الحضارة الغربية. ولذا، لا ينصرف النقد اليساري للحضارة الغربية إلا إلى جوانب التنظيم السياسي والاقتصادي ولا يمتد أبدًا إلى النموذج الحضاري أو المعرفي ذاته.

٣ ـ وقد شهد النموذج الحضاري الغربي شكلاً من أشكال التراجع في العالم العربي منذ الأربعينيات. ويتمثّل هذا في ظهور حركات إسلامية مثل «الإخوان المسلمين» وجماعات إشتراكية قومية مثل «مصر الفتاة»، وفي تبلور الفكر القومي العربي وقيام تنظيمات سياسية تحاول ترجمته إلى واقع. وكلّ هذه الحركات ـ في جناحيها اليميني واليساري ـ تفترض بشكل أو بآخر قصور النموذج الحضاري الغربي، ومن هنا الحديث عن الهوية العربية وتأكيد أهمية التراث (القومي والديني).

ولكن رغم أهمية هذه المحاولة في أنها تشكّل تراجعًا عن النموذج الحضاري الغربي ومراجعة له ومحاولة الاقتراب من التراث، إلا أن الهدف (المعلن أحيانًا وغير المعلن أحيانًا أُخرى) هو دائمًا «اللحاق بالغرب مع الحفاظ على هويتنا بقدر الإمكان، على أن تتطور الهوية لتواكب العصر». ولذا، نجد أن هذا التيار إن هو إلا محاولة أُخرى لتبنّي النموذج الغربي الذي يأخذ هذه المرة شكل إعادة صياغة للهوية من الداخل على أسس غربية مع الحفاظ على هيئتها الخارجية العربية. ويعاد اكتشاف التراث من منظور غربي، بل ويعاد صياغته بأثر رجعي، فنكتشف أن المعتزلة عقلانيون، وأن الجرجاني أسلوبي، وأن الفن الإسلامي تجريدي، وأن الاغتراب موجود في تراثنا في شعر الخوارج والصعاليك، وأن أبا العلاء سبق ديكارت في الشك الفلسفي (ولعل

الغزالي هو الذي فعل ذلك)، وأن ابن خلدون «اكتشف ٨٠ ٪ من قوانين المادية الجدلية، على حد قول أحد الأساتذة العرب الماركسيين، في محاضرة كان يدافع فيها عن التراث العربي. إن ابن خلدون ـ حسب تصوره ـ كان ماركسيًّا قبل ماركس، ومن هذه الماركسية الكامنة الناقصة (التي تكتمل في ماركس نفسه) يكتسب ابن خلدون شرعيته لا من تفكيره العربي الإسلامي ـ أي إن أهمية التراث العربي لا تعود لأهميته في حد ذاته، وإنما بمقدار اقترابه أو ابتعاده عن النموذج الحضاري الغربي.

٤ ـ والمدهش أن محاولة اللحاق بالغرب لها أصداؤها العميقة في بعض الاتجاهات الإسلامية السطحية. فبعض المفكرين الإسلاميين يتقبّلون النموذج الحضاري الغربي (أو جوانب كثيرة منه) عن وعي وعن غير وعي، بل ويحوّلون هذا النموذج إلى المثال الذي يحتذى والنقطة المرجعية الصامتة، بحيث يصبح المشروع النهضوي الإسلامي بالنسبة لهم هو أيسر الطرق للّحاق بالغرب. بل إن بعضهم يذهب إلى أنه يرى أن المشروع الإسلامي هو خير تطبيق للنموذج الحضاري الغربي الذي يمكن تبنّيه بعد إدخال التحسينات الزخرفية مثل إضافة الصوم والصلاة واستبعاد اختلاط الجنسين وفرض الحجاب على المرأة. ومرة أُخرى يعاد اكتشاف الدِّين، فنكتشف أن الدين سبق العلم، وأن القوانين العلمية كلّها في القرآن، وأنه لا يوجد أي تعارض بين الدين والعلم، ويتبارى المتبارون في إثبات أن الإسلام سبق العالم في منح المرأة حقوقها وفي نظم الإدارة الحديثة. وكلّ هذا يعني أن الإسلام يكتشف شرعيته بمقدار اقترابه من النموج الحضاري الغربي. وبالتدريج، يتم تغريب النموذج الإسلامي بحيث يتفق مع النموذج الحضاري الغربي.

والسمة الأساسية لكل المشروعات الحضارية السابقة ـ رغم تنوعها واختلافها وتصارعها ـ أنها جعلت الغرب نقطة مرجعية نهائية ومطلقة، أي أنها استنبطت رؤية الغرب لنفسه ولمشروعه الحضاري، وأصبح الغرب هو هذا التشكيل الحضاري الذي سبقنا والذي علينا اللحاق به (أو الذي سبقناه حسب الرؤية «الإسلامية» المشار إليها آنفًا وعلينا أيضًا اللحاق

به). فثمة نقطة واحدة تحاول كلّ المجتمعات الوصول إليها، وثمة طريقة واحدة لإدارة المجتمعات ولتحديد تطلعات البشر وأحلامهم وسلوكهم، أي أنه توجد رؤية واحدة عالمية للإنسان والكون. ومن ثم تحول الغرب من بقعة جغرافية وتشكيل حضاري له خصوصيته ومفاهيمه إلى البقعة التي يخرج منها الفكر العالمي والإنساني الحديث. وقد أضفى هذا شرعية هائلة على عملية اللحاق بأوروبا إذ أصبح العلم الغربي الذي يسعى المثقفون العرب والمسلمون إلى تحصيله علمًا عالميًا حديثًا، وأصبح الرضوخ الفكري للغرب والتبعية الفكرية له تسمّى «الانتماء للعصر الحديث» و«التقدمية الموضوعية».

ونتيجة لهذا الوضع، تحيز المثقفون العرب للتراث الغربي وأهملوا تراثهم، بل وأهملوا التراث العالمي ذاته. فمن منا يهتم حقًّا باليابان والصين؟ ومن منا يدرس السواحيلية لغة معظم سكان أفريقيا الشرقية، واللغة التي تربطها صلة قرابة بالعروبة والإسلام؟ واستنام الجميع لتحصيل ما يسمى «التراث العالمي» دون أي تساؤل بخصوص المفاهيم الإدراكية الكامنة فيه أو بخصوص جذوره التاريخية أو الآليات الاجتماعية التي أدت إلى ظهوره. وأصبحت مهمة الباحث هي تلقّي المعلومات التي يقال لها عالمية، والتي هي في واقع الأمر غربية، ثم إعادة إنتاجها على هيئة دراسات وكتب تظل حبيسة المفاهيم الغربية وتساهم في تطوير المعارف والعلوم الغربية، وفي فصل الباحث عن مجتمعه وعن معجمه الحضاري والإسلامي والعربي.

وقد تكوّن داخل العالم العربي الإسلامي مجموعة من المتعلمين (في مقابل المثقفين) يشغلون وظائف قيادية وغير قيادية، فمنهم الصحفيون والمدرسون والأساتذة الجامعيون والإعلاميون والمترجمون الذين استوعبوا تمامًا النموذج الحضاري الغربي واستبطنوه دون أن يدركوا تضميناته المختلفة. فقد استوعبوه في غالب الأمر باعتباره مجموعة من الأفكار الجميلة النبيلة التي لا تترابط داخل منظومة واحدة. وتحولوا إلى أدوات توصيل جيدة له ولقيمه، أحيانًا عن وعي، ولكن في معظم الأحيان عن

غير وعي وبدون فهم عميق. وهذه الفئة من المتعلمين تتسم بأن عندها ملكات فكرية استيعابية ضخمة، وهم عادة مجدون في الاستذكار والتحصيل والحصول على الشهادات، ولكن مقدرتهم النقدية وإدراكهم للمنظومات الكلّية أمر محدود للغاية. (وهو أمر متوقع على أية حال، إذ أن الموقف النقدي يتطلب معرفة خاصة بالذات وبالآخر، كما يتطلب ثقة عالية بالنفس وملكات نقدية خاصة، الأمر الذي لا يتوفر لمعظم البشر). وهذه الفئة من المتعلمين هي أخطر القطاعات الثقافية التي تقوم بعملية التغريب، وإعادة صياغة القيم وإشاعة النموذج الحضاري الغربي بكل تحيزاته. فعصر النهضة في الغرب كما تعلّموا في الكتب التي درسوها هو العصر الذي بعثت فيه الفنون والآداب ووضع الإنسان في مركز الكون (وليس عصر مكيافيللي وهوبز أيضًا وبداية التشكيل الاستعماري الغربي وإبادة الملايين). والثورة الفرنسية هي ثورة الحرية والإخاء والمساواة وإعلان حقوق الإنسان (وليست الثورة العلمانية الأولى التي عَبَدَ الإنسانُ فيها العقلَ المجرّد فلجأ للإرهاب ليصوغ الواقع بما يتفق مع هذا العقل والتي قامت دولتها المركزية بتصفية كل الجيوب الدينية والإثنية وبغزو مصر وفلسطين). والتقدم هو الحقيقة الأساسية في تاريخ البشر (وليس له أي ثمن فادح قد يفوق في معدله في بعض الأحيان ما قد تم تحقيقه من أرباح مادية). ونيتشه هو فيلسوف الإنسان الأعظم (وليس فيلسوف اختفاء الإله والإنسان). والبنيوية والتفكيكية هي مدارس في التحليل الأدبي (وليست مناهج تضمر رؤية معادية للإنسان).

وهؤلاء المتعلمون يذهبون للخارج أو يتلقّون تعليمهم في الداخل، ولكنهم أينما كانوا يستوعبون النموذج الغربي جيدًا، ويعودون إلى مكاتبهم فينقلون إلى العربية كلّ ما يقرأون في الكتب أو (التيكرز) أو الصحف دون نقد أو تمحيص، وقد استولى هؤلاء على الجامعات يدرِّسون العلوم الغربية تمامًا كما يفعل أهلها، ومن منظورهم وعلى طريقتهم، ويختارون الموضوعات، ويصوغون المناهج والمقررات بعد الاطلاع على الموضوعات والمناهج والمقررات العالمية، أي الغربية.

التحيّز للنموذج المعرفي الغربي الحديث

أولاً: أمثلة

ولكن النموذج الحضاري عادة ما يجسد نموذجًا معرفيًا متكاملاً يحتوي على منظومة قيمية. ولنحاول شرح هذه القضية من خلال عدة أمثلة:

● حينما تتحدث وأنت تحرّك يديك فهذا من علامات الحماس في بلادنا، ولكن في بلادهم (في العالم الغربي الأنكلو ـ ساكسوني على الأقل) تعد حركة اليد علامة على الفظاظة وتدل على أصل المتحدث (الإثني والطبقي) المتدني. فحركة اليد بالنسبة لنا هي تعبير عن إحساس عميق بالرغبة في التواصل مع الآخر يواكبه إحساس بأن اللغة لا تعبر بما فيه الكفاية عن مكنون ما في الصدور، أما هناك، فهي حضارة تعاقدية مادية وضعية، ما لا يعبر عنه من خلال الكلمات الواضحة الدقيقة يجب أن يطويه النسيان، ولا يفعل هذا سوى المهاجرين الجدد (من إيطاليا مثلاً) الذين لم يتم صقلهم بعد بمقاييس الحضارة (الأنكلو ـ ساكسونية) الغربية. ولذا، في دروس الخطابة هنا، يعلمون الإنسان كيف يحرك يديه كي يحدث أثرًا فعّالاً على مستمعيه، أما هناك فهم يحذرونه من أن يفعل ذلك، ربما إلاّ في لحظات معينة محدودة. ثمة رؤية كامنة وراء حركة اليد: غير واعية بالنسبة للمتحدث، ولكنها واعية تمامًا بالنسبة لمعلم الخطابة. ولكن بغضّ النظر عن الوعي أو عدم الوعي بها، فإن الرؤية هي التي تشكل المثير وشكل الاستجابة.

● قامت مجموعة من العلماء اليابانيين والأمريكيين بدراسة سلوك مجموعة واحدة من القرود تحت نفس الظروف. فقسم العلماء الأمريكيون القرود إلى مجموعات متساوية العدد تقريبًا، وبدأوا في تسجيل حركاتها ومراكمة المعلومات ومقارنة سلوك هذا القرد بذلك. أما العلماء اليابانيون فقد قسموها إلى عائلات وأعطوا اسمًا لكل عائلة واسم علم لكلّ قرد. وقد لاحظ كلُّ فريق أنّ القرود تقوم بوضع البطاطس في الماء قبل أكلها، فخلص العلماء الأمريكيون من ذلك إلى أن القرود تقوم بغسل

البطاطس لتنظيفها. أما العلماء اليابانيون فقد لاحظوا ما يلي:

١ ـ أن بعض عائلات القرود، لا كل القرود، هي التي تقوم بغسل البطاطس.

٢ ـ أن القرود تفعل ذلك لأنها استحسنت مذاق البطاطس بالماء المالح.

وسنلاحظ أنه رغم أن كلا الفريقين يقوم بملاحظة الظاهرة نفسها، إلا أن أعضاء الفريق الأمريكي يدورون في إطار «القرد العام» أو مجموعات عددية من القرود لا يربطها رابط عائلي ولا تتسم بأي خصوصية، على عكس العلماء اليابانيين الذين استخدموا الأُسْرة كوحدة تحليلية. ولذا، بينما قام الأمريكيون بالتعميم على النوع ككل، ورؤية السلوك باعتباره سلوكًا غريزيًّا طبيعيًّا عامًّا برانيًّا، رأى اليابانيون أنه سلوك حضاري مكتسب وليس جزءًا من البرنامج الغريزي الطبيعي للقرود، ومن ثم فهو يشكل خصوصية لعائلات القرود التي اكتسبته. وبينا درس العلماء الأمريكيون سلوك القرد في إطار مفهوم المنفعة، نجد أن العلماء اليابانيين درسوا نفس السلوك في إطار مفهوم اللذة والسعادة. ولعل اختلال النتائج نابع من اختلاف المقدمات، فبينما رأى الأمريكيون القرود باعتبارها مجرد موضوع للدراسة والملاحظة، مادة لاقسمات لها ولا ملامح، أقام اليابانيون علاقة مودة معهم، فكانوا على استعداد أكبر لرؤية ملامحهم الخاصة وشخصيتهم.

● تسير في السوق يومًا وتدوس على قدم شخص عن طريق الخطأ فتقول: «آسف للغاية». وقد تأتي الإجابة من أحدهم على النحو التالي: «ولا يهمك ـ فالسوق مزدحم للغاية اليوم، وكيف يتأتى لك أن ترى قدمي؟». وقد يضيف: «شملنا الله جميعًا برحمته وعنايته». وقد تأتي الإجابة من آخر على النحو التالي: «وفي أي بنك سأصرف آسف هذه؟ (أي: أين سأحصل على معادلها المالي؟). قد تستفز هذه الإجابة الأخيرة أحد الواقفين فيقول: «هذه إجابة وقحة!»، وقد لا تستفزه على الإطلاق فيقول: «هذه إجابة واقعية».

لكن لنتوقف قليلاً: إن قمنا بتحليل الأقوال السابقة فسنكتشف أنه ثمة إيمان عند من يبدي أسفه بأنه إن عبر الإنسان عن أسفه لفعل ارتكبه فهذا التعبير أمر له قيمته، إذ إنه يعبر عن التضامن بين الإنسان وأخيه الإنسان. والقيمة أمر معنوي كيفي لا يقاس، يتجاوز عالم المادة والبيع والشراء والثمن المحدد، وهي على الرغم من هذا، وربما بسبب هذا، مسألة مهمة للغاية. أما بالنسبة للباحثين عن المعادل المالي، فإن المرجعية الوحيدة هي البنك أو النقود (ما نسميه فلسفيًا عالم المادة، لا بمعنى النقود، وإنما بمعنى ما يُدرك بالحواس وما يقاس). ولذا فالقيمة (هذا الأمر المعنوي الجواني الكيفي) لا وجود لها، إذ لا يوجد سوى الثمن الكمي البراني المادي المحسوس.

• قال بلوتارخ (الكاتب الروماني): «حينما تطفأ الشموع فكلّ النساء جميلات»، وهي عبارة طريفة نرجو أن يكون الكاتب قد قالها كمُلْحَةٍ طريفة قليلة الحياء لا تعبر عن رؤيته للكون، لأنه قبل لحظة إطفاء الشموع وبعد إشعالها مرة أُخرى توجد لحظة ولحظات ـ حياة كاملة من الأفراح والأحزان والحياد. ومن ثم فإن من يقول بأن كل النساء جميلات حينما تطفأ الشموع هو إنسان مادي تمامًا (إباحي بالمعنى المعرفي) يرى أن الإنسان جسد براني بسيط وحسب، وأن اللحظات السابقة واللاحقة التي تتبدى فيها إنسانية الإنسان المركبة والتي يبحث فيها المرء عن الطمأنينة والسكينة فمسألة غير مهمة، فكل النساء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير (كما يقول الماديون) بعد إطفاء الشموع مادة استعمالية برانية (هذا هو أحد دروس عصر الاستنارة). فالنموذج هنا نموذج عدمي تشاؤمي تغطّي الضحكات فيه صرخات الألم، تمامًا كما كان عمر الخيام يلعن الزمان ويعاقر الخمر كي يغطي عدميته الفلسفية وافتقاده للمعنى في الكون.

• يدور الحديث التالي في عدة أماكن:

ـ ماذا تعملين يا سيدتي؟

ـ أنا مجرد ربة بيت.

ـ ماذا فعلت اليوم؟

ـ لم أفعل شيئًا على الإطلاق.

هذه الكلمات هي ترجمة لحوار سمعته آلاف المرات في الستينيات في الولايات المتحدة قبل ظهور حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، ونسمعه الآن في مصر. ويمكننا أن نفكّ شفرة هذا الحوار على النحو التالي:

ـ ماذا تعملين يا سيدتي؟

[العمل هنا يا سيدتي هو العمل الذي تقومين به خارج منزلك في الحياة العامة، وهو العمل الذي يمكن حسابه وقياسه، ويمكن أن تتقاضي عنه أجرًا نقديًا وثمنًا محددًا. وأي عمل إنساني آخر في حياتك الخاصة له قيمة إنسانية كبرى (بما في ذلك تربية الأطفال والاعتناء بأسرتك) ليس عملاً على الإطلاق، فهو يتم في داخل المنزل ولا تتقاضين عنه أجرًا، فهو لا يقاس، وليس بكمّ، وينتمي لرقعة الحياة الخاصة لا العامة. ولا تقولي إن عملك في منزلك كأمّ يحقق ذاتك الإنسانية، فهذا إهابة بقيم إنسانية وبفكرة الطبيعة البشرية. وهذه أمور غير علمية، أي غير مادية كمية. ولا تقولي إن مجتمعك قد يستفيد من وجودك في منزلك أكثر من جودك في مكتب حكومي، فمسار التاريخ العام يدل على أنّ كلّ النساء لابدّ وأن يعملن لابد وأن يلهث الجميع في حلبة السوق والمصنع والحياة العامة].

ـ [إذا قبلتُ بتعريفك، وعليَّ بطبيعة الحال قبوله، فهذا هو الخطاب العلمي المادي السائد]، فأنا [إذن] مجرد ربّة بيت [فما أقوم به من عمل ليس بعمل].

ـ ماذا فعلت اليوم؟

ـ [على الرغم من أنني كنستُ المنزل وطبخت الطعام وودعت ابني الأكبر وهو في طريقه إلى المدرسة وأطعمت ابنتي الصغيرة واستقبلت زوجي عند عودته وأدخلت الطمأنينة على قلوب الجميع... إلخ، على

الرغم من كل هذا إلا أنها أشياء كيفية تتم في منزلي ولا أتقاضى عنها أجرًا، لذا فأنا] لم أفعل شيئًا على الإطلاق.

في حوار بريء مثل هذا نجد أن كلمة «يعمل» قد عبّئت تمامًا بمضمون أيديولوجي وفقدت الكلمة براءتها وأصبحت مصطلحًا محددًا لا يمكن فهمه تمامًا إلاّ في إطار النموذج المعرفي العلماني الغربي. فالعمل الذي تتقاضى عنه أجرًا خارج منزلك في رقعة الحياة العامة هو عمل يقوم به الإنسان الاقتصادي، والإنسان الاقتصادي هو إنسان منتج ومستهلك، جزء من عالم السوق/ المصنع، إنسان يمكن أن تقاس حركاته وسكناته. أمّا رقعة الحياة الخاصة، فيتحرك فيها الإنسان الإنسان، وهو إنسان يقوم بنشاطات إنسانية كثيرة، بعضها لا يمكن قياسه ومن ثم فهو ليس موضوعًا للعلم. وبالتدريج، نعرف أن هذه الزوجة المسكينة التي لم تفعل شيئًا من منظور مادي فعلت الكثير من منظور أكثر تركيبًا، ولكنها استبطنت الخطاب المعرفي المادي، ولذا فعليها أن تخرج من المنزل فورًا حتى «تعمل»، أي حتى تتقاضى أجرًا فتستعيد احترامها لنفسها. قد يفسدُ الأطفالُ وقد تنهارُ الأُسْرة وتضيع خصوصية الحضارة (فالأُم هي التي تعلّم الأطفال الحضارة والقيم) ولكن هذه أمور ثانوية. فكما يقول الجميع: «كلّ الأمور اقتصادية»، وكما قال الرجل في السوق: «في أي بنك سأصرف «آسف» هذه»، وكما قال بلوتارخ: «حينما تطفأ الشموع فكلّ النساء جميلات».

● وانظر إلى ما يقوله موظفو البنك الدولي والخبراء الاقتصاديون العالميون (في الصحف والمجلات):

صرح أحد كبار المسؤولين بأنه من الممكن استئجار مساحات شاسعة في أفريقيا لإلقاء العوادم الكيماوية والنووية والنفايات الأُخرى من بقايا المجتمعات الغربية نظير مبالغ سخية تُدفع للدول الأفريقية لتساعدها في عملية التنمية، أي أن الدول الأفريقية ستتحوّل إلى مقلبِ زبالةٍ نظيرَ مكافأة مالية لا بأس بها. وقد أحدثت التصريحاتُ ضجة كبيرة، وأنكر البنك الدولي صدور مثل هذه التصريحات عن أحد كبار

موظفيه. ولكن الموظف المسؤول عن التصريح أكد أنه أدلى بالتصريح فعلاً، وأنه يعبر عن فلسفة البنك الأساسية، وبيّن أن المنظور الذي تبناه هو منظور اقتصادي محض (أي مادي محض) يرى العالم باعتباره مادة توظف، وأن القيمة الوحيدة المقبولة هي القيمة المحسوسة المادية، وهل يفكر البنك الدولي إلاّ بهذه الطريقة؟

● كان لي صديق، موظف كبير في البنك الدولي، أُرسل إلى أحد البلاد الأفريقية لينفذ مشروعًا تنمويًا ضخمًا. وحينما اجتمع مع شباب القرى التي سينفذ فيها المشروع، أشاروا إلى ما سيُبدد: أعشاب طبية وفصائل حيوانية، بعضها غير معروف للعلماء، ولها فوائد لم تكتشف بعد. كما أشاروا إلى التفتّت الاجتماعي والأُسْري الذي سيؤدي إلى هدم الجماعة وكلّ ما ينتج عن ذلك من سلبيّات.. سألته:

ـ وماذا فعلت إذن؟ أجاب:

ـ لا شيء، فقد كان عندي جدول عمل محدد لا يتحمل التأجيل.

ومن الواضح أن صديقي يتحيز للكفاءة الإجرائية وللسرعة ولا يكترث بقيم مثل التوازن مع البيئة ولا يحسب ثمن التقدم.

● وردت هذه القصة في إحدى الصحف: كانت مصورة صحفية مع زوجها في سفاري في إحدى حدائق الحيوان المفتوحة في أثيوبيا، وفجأة انفتحت السيارة وسقط الزوج من السيارة واندفعت نحوه الأسود لالتهامه. وحاولت زوجته (باعتبارها زوجته) أن تفعل شيئًا ففشلت، فقامت (باعتبارها مصورة صحفية) بتسجيل المنظر بآلة التصوير التي معها. وفي إحدى المسابقات الخاصة بالتصوير الفوتوغرافي حصلت الصورُ على الجائزة الأُولى بسبب ندرة اللحظة وسرعة بديهة المصورة منقطعة النظير. ولتلاحظ هنا أن اللجنة قد أسقطت قيمًا جوّانية مثال التراحم والأُسْرة والتضامن الإنساني والأسى من أجل الآخر، وتحيزت لقيم برانية مادية مثل كفاءة الأداء (بالمعنى المادي) والمقدرة على توظيف الموقف بسرعة والنظر للواقع باعتباره مادة تستخدم. قد يبدو هذا المثل

وكأنه فعل فرديّ ليس له أي دلالة نماذجية، ولذا فلننظر للأمثلة الأربعة التالية: ـ

● أنتجت شركة شيفروليه سيارة جديدة لذيذة، ولكنها مع الأسف كان بها عيب خطير، فقد كانت تنقلب عند المنحنيات وتؤدي إلى هلاك راكبيها، ولذا قررت الشركةُ سحبها من السوق. ولكن أحد المستشارين الأذكياء نصح الشركة بأن تترك السيارات الجميلة اللذيذة في السوق إذ أنه قام بعمليات حسابية رشيدة دقيقة فوجد أن من الأوفر للشركة أن تترك السيارات عن أن تسحبها. وقد بيّن المستشار الذكي، بما لا يقبل الشك، أن التعويضات التي ستُدفع للضحايا أو ذويهم ستكون أقل بكثير من الخسائر الناجمة عن استدعاء كل هذه السيارات وإصلاحها. وقد وافقت الشركة على أن تعدل قرارها وتسلك في ضوء الاستشارة الرشيدة الذكية. وبالفعل قُتل وجُرح وشُوّه الكثيرون فرفعوا قضايا مطالبين بالتعويض عما لحق بهم، وقامت الشركة بتسوية كل الحالات. وانتصرت الحساباتُ الذكية الرشيدة الدقيقة على كل القيم، وداست السيارات الجميلة اللذيذة على أبناء آدم، وامتلأت خزانات الشركة بالذهب الذي يقطر دمًا.

● أرسل الرئيس أيزنهاور مذكرة سرية إلى هيئة الطاقة النووية بعدم إصدار أي تصريحات أو إعطاء أي بيانات عن مخاطر الإشعاع النووي والتجارب النووية. وكنّا نتصور أنّ هذا من ميراث الحقبة المكارثية والعصور الوسطى المظلمة في بلاد تعرف قيمة الإنسان (كما يقولون دائمًا) ولكن انظر إلى المثال التالي: ـ

● ورد ما يلي في **مجلة نيوزويك** في كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣ (أي منذ بضعة شهور): «حان الوقت للنظافة» هكذا قالت مؤخرًا وزيرة الطاقة الأمريكية هازيل أوليري. وما كشفت الوزيرة النقاب عنه أمر مثير للصدمة، فهي قصة خداع وخطر لم يتلاشَ أثرهُ بعد، إذ أنه في الفترة من عام ١٩٦٣ (عقب اتفاق القوتين العظميين على عدم إجراء أي تفجيرات لأسلحة نووية في الفضاء) وحتى عام ١٩٩٠، أجرت

الولايات المتحدة ٢٠٤ تجارب نووية تحت الأرض، ولم تعترف أبدًا بأي من هذه التجارب علنًا. وبدءًا من الأربعينيات عرّضت الوكالة نحو ستمائة مواطن أمريكي للإشعاع من خلال بعض التجارب التي تهدف لقياس الإشعاع، كذلك تم حقن أكثر من عشرة أشخاص بالبلوتونيوم معظمهم بدون موافقتهم. ويستمر ميراث الموت إذ لا يزال نحو ٢٤ طنًا متريًا من البلوتونيوم الخاص بصنع القنابل النووية مخزّنًا في ست ولايات وممثلاً لمشكلة هائلة في التخلص منه. ويوجد ما يقرب من ستة ملايين رطل من النفايات المشعة في أحواض تتسرب منها النفايات. وتستمر خطايا الماضي تطارد الحاضر. وربما كانت التجارب على البشر هي التي تشكل أكبر الخطر في هذا الصدد، فقد أخضع ثمانية عشر شخصًا - من بينهم ربات بيوت وثلاثة أمريكيين أفارقة وشبان مراهقون ومتقاعدون كبار في السن بل وصبي في الرابعة من عمره - لدراسة على مستوى قومي في الفترة ما بين ١٩٤٥ - ١٩٤٧ لتحديد مدى السرعة التي ينتقل بها البلوتونيوم داخل الجسم [هذا هو ما يفعلونه في بلادهم وعلى مواطنيهم، فما بالكم بما يفعلونه بنا؟]. كان أحد هؤلاء الأشخاص هو جون موسو البالغ من العمر ٤٥ عامًا - وقتذاك - وقد دخل المستشفى للعلاج من مرض ألَمّ به وأبلغه الأطباءُ بأنه سيتلقى دواءً تجريبيًّا، ولكنهم في الحقيقة حقنوه ببلوتونيوم ٢٣٩ مما أدى إلى تشبعه بكمية من الإشعاع تساوي إجمالي الكمية التي يتلقّاها الشخص العادي من الإشعاع على مدى حياته كلها مضروبة في ٤٦ مرة. وقد عاش موسو حتى عام ١٩٨٤ ولم تفارقه طوال هذه الفترة بعض الأمراض الجلدية وعلل في الهضم وحالة من الكسل والبلادة ولم يستطع أن يعمل طوال هذه الفترة. وأبلغ جيرالد موسو - ابن أخيه - مجلة **نيوزويك** بأنه يقارن هذا العمل الشنيع ببعض الأشياء التي حوكم النازيون من أجلها وتم إعدامهم بسببها في الحرب العالمية الثانية.

● وهو محق تمامًا في ذلك، فالنظام النازي نظام مادّي تمامًا يؤمن بقيمة التجريب وتراكم المعلومات، بغضّ النظر عمّا قد يلحق الإنسان من الأذى، وبغضّ النظر عن القيم المطلقة. ولذا نجد أن النظام النازي

قد أجرى تجارب علمية هائلة من هذا النوع، من أهمها التجارب على التوائم حيث كان يُفصل توأمان ويُضرب أحدهما ثم يُقتل لرصد أثر ذلك على توأمه. وقد تمّ رصد معلوماتٍ كثيرة وهائلة عن التوائم (تثار الآن قضية مدى أخلاقية استخدام هذه المعلومات والتي تمّ جمعها بالفعل: هل ننسى الطريقة الشيطانية التي تمّ من خلالها الحصول على المعرفة؟ أم يجب علينا أن نتذكر المطلقات الأخلاقية؟).

إن شركة شيفروليه مثل إيزنهاور ومثل هؤلاء الذين قاموا بالتجارب النووية السرية في الولايات المتحدة أو التجارب العلمية شبه العلنية في ألمانيا النازية ومثل المرأة التي صوّرتْ زوجها بينما تلتهمه الأسود - كلهم عندهم مقدرة عالية على تحويل الكون بأسره (الإنسان والطبيعة) إلى مادة استعمالية لا حرمة لها ولا قداسة: وهذا هو جوهر الرؤية المادية التي تنكر الإنسان ومطلقيته وقداسته والتي تؤكّد أسبقية المادّة على الإنسان وعلى وعيه وعلى كل القيم المعرفية والأخلاقية، والتي تدرك الواقع من خلال مقولات مادية، أي مقولات مستمّدة من خصائص المادة مثل الطول والعمق والارتفاع والكثافة والسرعة، وتستبعد ما عدا ذلك من خصائص يزعمون أنها تتنافى مع العقل.

ثانيا: طبيعة النموذج المعرفي المادي

والنموذج المعرفي الغربي الحديث (وهو نموذج عقلاني نفعي مادي) هو النموذج الكامن وراء الأمثلة التي سقناها، وهو أيضًا النموذج الكامن وراء معظم معارفنا وعلومنا وكثير من مواقفنا. وهو نموذج يتبدّى في مصطلحات هذه العلوم ومسلّماتها ومنطلقاتها ومناهجها وتفاصيلها وإجراءاتها، وإن تَبَنّى أحدٌ هذه المصطلحات أو المناهج دون إدراك كامل لبعدها المعرفي الكامن فإنه سيتبنّى مسلماتِ النموذج ومنطلقاته دون أن يدري. وهذا النموذج المعرفي هو أكثر النماذج المعرفية شيوعًا وسطوة، لأن الاستعمار الغربي قام بهزيمة العالم واقتسامه، وبتدويل نموذجه الحضاري وفرضه على الكثير من المجتمعات، إما من خلال القمع أو الإغواء، أو حتى أحيانًا من خلال خاصية الانتشار، حتى أصبح

الكثيرون يظنون أنَّ هذا النموذج نموذج عالمي. ولذا فإن أكثر التحيزات شيوعًا في بلادنا وفي أرجاء العالم هو التحيز لهذا النموذج المعرفي الغربي.

وقد ضربنا الأمثلة لتبديات هذا النموذج، ويمكن أن نضيف له مئات الأمثلة الأُخرى. وكثير من أبحاث هذا الكتاب تتناول في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير بعض التحيزات الكامنة للنموذج المعرفي الغربي المادي.

ويمكننا الآن أن نحاول وصف هذا النموذج، ثم ما ينتج عنه من تحيزات:

١ ـ تبدأ المنظومة المعرفية الغربية (المادية الحديثة) بإعلان أن مركز الكون كامن فيه وليس متجاوزًا له، وهذا يعني أنّ الإله إما غير موجود أساسًا، أو أنه موجود ولا علاقة له بالمنظومات المعرفية والأخلاقية والدلالية والجمالية. فالعالم يوجد داخله ما يكفي لتفسيره، والمنظومات المعرفية والدلالية والأخلاقية والجمالية يتم تأسيسها وتطويرها بالعودة إلى هذا العالم وهذا الزمان وحسب، أي أن ثنائية الخالق والمخلوق تصفّى تمامًا.

٢ ـ ظهرت، في البداية، الرؤية الإنسانية الهيومانية التي جعلت من الإنسان مركزًا للكون، بل وآلهته. وكان أدب عصر النهضة احتفاءً بتلك اللحظة في تاريخ الإنسان. التي تصور فيها الإنسان أنه سيّد الكون وكلّ المخلوقات، ويالها من لحظة رائعة! فهي تشكل عودة لثنائية الإنسان والطبيعة على أسس مادية وداخل إطار مادي، أو هكذا كان الظن، إذ أنه تكشف أنها ثنائية واهية لأقصى حدّ من البداية، فالمنظومات المالية لا تقبل بأي ثنائيات ولا تقبل بمركز سوى المادة.

ومنذ البداية كان هناك هدير الماديين الذين يعرفون منطق الأشياء والقانون الطبيعي والبنية الواحدية للنماذج المعرفية المادية. كان هناك منذ البداية هوبز ومكيافيللي، ثم جاء من بعدهم فلاسفة عصر الاستنارة

الذين أعلن بعضُهم أنّ الإنسان إن هو إلاّ آلة. ثم جاء داروين ونيتشه وأنجلز و(جانب من) ماركس وفرويد، وأخيرًا دريدا فقاموا بتفكيك الإنسان وإعادة تركيبه حتى يتسق مع منطق المادة والأشياء الطبيعية. والمنظومة المادية منظومة تذهب إلى أن العالم نسق كليّ طبيعي ماديّ متماسك وفي حالة حركة دائمة مُستمرة، والعالم مكون إما من ذرات تائهة (حسب الرؤية الآلية للكون) أو كيان عضوي مصمت متماسك (حسب الرؤية العضوية) أو خليط منهما. والعالم يتسم بالسببية الصلبة الكاملة، بمعنى أنّ كلّ شيء له سبب مادي وأن (أ) ستؤدي حتمًا إلى (ب) ـ دائمًا وأبدًا ـ إن تكررت نفس الظروف.

والعالم كلٌّ متصلٌ واحد، حلقاته متشابكة متلاحمة ولا توجد فيه ثغرات أو فراغات، يسير نحو الاتزان والحركة المطّردة، يخضع لمنطق تطوري. فالكائنات كلّها في حالة تطور وتقدم مستمر لا تراجع فيه، ولذا فكل الكائنات قابلة للتحول والتغيير (فكل شيء في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير جوهر واحد: المادة). وفي هذا العالم المادي الذي لا يقبل الثغرات، لا يوجد فارق كبير أو جوهري بين الإنسان والطبيعة، فالإنسان إن كان كيانًا مختلفًا عن الطبيعة فإنه سيشكل ثغرة وانقطاعًا في النظام الطبيعي المادي المستمر المتماسك المطرد الذي لا يقبل عدم الاستمرار. ولذا لابد من سدّ الثغرة، ولذا يؤكد النظام المادي على أن العناصر المشتركة بين الإنسان والحيوان (وربما الجماد) أكثر أهمية من تلك التي تفرق بينهما ـ أي أن الظاهرة و(الظواهر) الإنسانية تشكل مُتَّصَلاً واحدًا مع الظواهر الطبيعية يسري عليه القانون نفسه، أو القوانين. والظاهرة الإنسانية ليست فريدة ولا هي بمستعصية على التفسير. قد تختلف الظواهر الإنسانية في درجة تركيبيتها عن الظواهر الطبيعية، ولكنها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير يمكن ردّها إلى نفس القوانين المادية التي تحكم الطبيعة، والتي تتجاوز كلّ الغائيات والأغراض (الدينية أو الإنسانية).

يُرد الإنسان، إذن، إلى النظام الطبيعي المادي ويصبح جزءًا لا يتجزأ منه، ولعل مفهوم الإنسان الطبيعي (المادي) هو التعبير عن هذه

الظاهرة، فهو كائن طبيعي موجود في كليته داخل النظام الطبيعي يعيش في الطبيعة وبها ومنها وعليها، ولا وجود له خارجها، جزء لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري على الكائنات الأُخرى، وليس له هدف إنساني مستقل عن غايات الطبيعة (أولاً غايتها المحايدة) وليس له إرادة مستقلّة عن القانون الطبيعي، ويمكن تفسيره من خلال القوانين الطبيعية، أي أن ثنائية الإنسان/الطبيعة التي انطلقت منها الهيومانية الغربية أصبحت ثنائية الإنسان الطبيعي/المادي في مقابل الطبيعة/المادة، وهي ثنائية واهية تمامًا وزائفة، فما الفرق بين الإنسان الطبيعي (المادي) والطبيعة/المادة؟ ألا يستمدّ قوانينه منها؟ لذا تصفى ثنائية الإنسان والطبيعة لحساب الطبيعة، حينئذ يصبح الإنسان مادة لا قداسة لها، لا يحوي أي أسرار أو خصوصية، ومن ثم يفقد مركزيته ويصبح إما ذرة تافهة ليس لها وضع خاص أو قيمة خاصة (في الرؤية الآلية المادية) أو يصبح جزءًا من كل ليس له أهمية في حد ذاته (في الرؤية العضوية المادية).

ولنلاحظ هنا أن هذه المنظومة بدأت بسحب الأشياء (الطبيعية) من عالم الإنسان ووضعتها في عالم الأشياء الذي له قوانينه. ثم تم سحب الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووُضع في عالم الأشياء حيث تم إخضاعه لقوانينها، أي القانون الطبيعي، أي أن المنظومة المعرفية الغربية المادية الحديثة بدأت بإعلان موت الإله باسم مركزيّة الإنسان، وانتهت بإعلان موت الإنسان باسم الطبيعة والأشياء والحقيقة المادية. وهذه هي الواحدية المادية: أن تصبح كلُّ المخلوقات خاضعة تمامًا لنفس القانون المادي الصارم وأن يسود منطقُ الأشياء على الأشياء وعلى الإنسان. وهذا هو حجر الزاوية في المشروع المعرفي الغربي: ثمة قانون واحد وثقافة واحدة وإنسانية واحدة (تكتسب وحدتها من كونها جزءًا من النظام الطبيعي)، ولذا فإن ثمة نموذجًا واحدًا للتطور.

وانطلاقًا من كل هذا، تم طرح رؤية معرفية ورؤية أخلاقية، وتم تحديد الأولويات، ويلاحظ أن حركة البناء الفكري المادي، تتجه دائمًا نحو تصفية الثنائيات التي نجمت عن الثنائية الدينية (الخالق/المخلوق)

وعن الثنائية الهيومانية (الإنسان/ الطبيعة).

(أ) فعقل الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، قادر على تسجيلها وتلقيها بشكل موضوعي وبكفاءة وحياد، ولكنه غير قادر على تجاوزها أو الاستقلال عنها، فهو جزء لا يتجزأ منها. والعقل لا محدود مثل الطبيعة، ولكنه أيضًا سلبي محايد، وليس له حدود مستقلة (ولنا أن نلاحظ أن صفات العقل هي ذاتها صفات الطبيعة/ المادة وصِفات الإنسان الطبيعي المادي).

(ب) والعقل قادر على تسجيل الجوانب العامة والمشتركة، فالجوانب العامة هي الجوانب الطبيعية المادية وهي وحدها التي تساعده على التوصل للقانون العام.

(ج) الحقائق عقلية وحسية، قابلة لأن تُعرف في جميع جوانبها، والموجود هو ما نحسه ونتعقله وما وراء ذلك فأوهام، والمعرفة معرفة حسية فقط.

(د) ما هو مجهول في الطبيعة (المادية والبشرية) هو أمر مؤقت، إذ أنه سيصبح معلومًا من خلال تراكم المعلومات، ورقعة المجهول ستتراجع. وسيؤدي تزايد رقعة المعلوم والتراكم المعرفي المستمر إلى التحكم الكامل أو شبه الكامل في معرفة الطبيعة البشرية المادية معرفة كاملة أو شبه كاملة بحيث تصبح كلّ الأمور (إنسانية كانت أم طبيعية) أمورًا نسبية مادية معروفة ومحسوبة ومبرمجة، ويصبح العالم مادة استعمالية لا قداسة لها.

(هـ) العقل قادر على إعادة صياغة الإنسان وبيئته المادية والاجتماعية بما يتفق مع القوانين الطبيعية العامة التي أدركها الإنسان من خلال دراسته لعالم الطبيعة والأشياء (وهذا ما يسمى عملية الترشيد، أي تنميط الواقع من خلال فرض الواحدية المادية عليه حتى يمكن التحكم الكامل فيه ثم حوسلته، أي تحويله إلى وسيلة ومادة استعمالية يمكن توظيفها بكفاءة عالية وتعظيم فائدتها).

وإذا انتقلنا من المنظومة المعرفية إلى المنظومة الأخلاقية، فإن هذا العالم المادي لا يعرف المقدسات أو المطلقات أو الغائيات، وهدف الإنسان من الكون هو عملية التراكم والتحكم هذه، وهدف العالم هو السيطرة على الأرض وهزيمة الطبيعة وتسخير مواردها وتحقيق هيمنة الإنسان الكاملة عليها. ولتحقيق هذا، لا بد من إدخال كلّ الأشياء (الإنسان والطبيعة) في شبكة السببية الصلبة حتى يتم شرحها وإخضاعها للقوانين الطبيعية. والإنسان هنا ليس كائنًا مستخلفًا أو مكرمًا وإنما كائن ماديّ.

والقوانين الأخلاقية لا وجود لها إذ لا يوجد سوى المنفعة واللذة وتعظيم الإنتاج بهدف تعظيم الاستهلاك حتى تستمر عملية الإنتاج في الدوران ويزداد الاستهلاك، وهكذا في حركة دائرية تشبه العود الأبدي عند نيتشه أو مسرحية في مسرح العبث أو الرؤية الوثنية للتاريخ كدوائر لا معنى لها.

ولا بد أن نضيف بُعْدًا أساسيًا لهذه المنظومة الفلسفية المادية كثيرًا ما تهمله الدراسات الغربية وغير الغربية، وهو أن هذه المنظومة على مستوى الممارسة التاريخية أخذتْ شكلَ الإمبريالية الغربية. فهذه المنظومة وضعت الإنسان في مركز الكون (نظريًا). هذا الإنسان لا تحده حدود ولا تقيده قيود ولا يرتبط بأي قيم أخلاقية، ومن ثم أصبحت القوة هي المعيار الأساسي. وبدلاً من أن يصبح العالم مادة استعمالية لكلّ الجنس البشري، أصبح العالم ومعظم البشرية مادة استعمالية للجنس الأبيض. وبدلاً من أن يقف الإنسان في مركز الكون وقف الإنسان الأبيض فيه ومارس إحساسًا بهذه المركزية وضرورة الحفاظ عليها وفرضها على الآخرين (وهذا أمر متوقع تمامًا في غياب المطلقات الأخلاقية). ومن هنا ظهرت الرؤية المعرفية الإمبريالية التي هيمنت على عقل الإنسان الغربي، وعلى رؤيته للعالم، وبعدها ظهر التشكيل الإمبريالي الغربي، حين قرر الإنسان الأبيض بعد عصر نهضته ومركزيته السيطرة على الكون (الإنسان والطبيعة) فجيَّش الجيوش وقام بإبادة سكان الأمريكتين ونقل ملايين الأفارقة إلى هاتين القارتين ليتحولوا إلى قوة عضلية، فهلك بعضُهم أثناء

عملية النقل وتم تحطيم الباقين بعد وصولهم. ثم نشر قواته العسكرية في كل أنحاء العالم وحطّم البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية والمحلية وحوّل آسيا وأفريقيا إلى مستعمرات وأسواق لمنتجاته وإلى مصدر للمواد الخام والعمالة الرخيصة والربح. ومن خلال الهيمنة العسكرية المباشرة فرض النظام العالمي القديم، ومن خلال خليط من الهيمنة العسكرية وتجنيد النخب السياسية والثقافية المحلية الحاكمة فرض النظام العالمي الجديد.

ثالثًا: تحيّزات النموذج المعرفي المادي

وكلّ تحيزات النموذج المعرفي الغربي الحديث نابعة من واحديته المادية الناجمة عن تصفية ثنائية الإنسان والخالق، ومن ثم ثنائية الإنسان والطبيعة.

١ ـ وأهم التحيزات هو **التحيز للطبيعي المادي على حساب الإنساني وغير المادي**. وهو تحيز ضد الطبيعة البشرية لصالح الطبيعة المادية وطبيعة الأشياء. ويظهر هذا في محاولة تفسير ما هو إنساني بما هو طبيعي وغير إنساني، فيخضع الإنسان بشكل مطلق لقوانين الضبط والقياس والتحكم والتفسير التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية، وتخضع الظواهر الاجتماعية لممارسات مناهج البحث في العلوم التجريبية نفسها، وهذا ما يسمّى بوحدة العلوم (في مقابل استقلال العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية).

وفكرة وحدة العلوم هي الترجمة المعرفية والأخلاقية لتصفية ثنائية الإنسان والطبيعة، وهي المنهجية التي يتم عن طريقها فرض الواحدية المادية على الكون، وفرض منطق الأشياء على الإنسان وحوسلة العالم بأسره (أي تحويله إلى وسيلة) واختزاله إلى بعد طبيعي مادي واحد يسري عليه القانون أو القوانين العامة للمادة. وينجم عن الانتقال من الإنساني إلى الطبيعي **تحيز ضد الغائية وإسقاط للأبعاد الأخلاقية والنفسية والإرادية** (ولنقل العناصر الإنسانية لأن الإنسان هو المخلوق الوحيد في الكون صاحب الإرادة الحرة، الذي يبحث عن الغاية في الكون، والذي يتبع

منظومات أخلاقية ينظم بها سلوكه). ثم تظهر الحتميات المختلفة التي تفسر الكون وسلوك الإنسان والبعوضة بشكل علمي حتمي، أما أحلام الإنسان وتطلعاته الأخلاقية وقراراته الحرة فهذه أمور غير علمية (خاصة ـ كيفية ـ غائية).

٢ ـ في هذا الإطار، ثمة **تحيز للعام على حساب الخاص**. والافتراض السائد أنه كلما تم تجريد الظواهر من خصوصياتها وارتفاع المستوى التعميمي، ازددنا علمية ودقة. ويجب أن يستمر تجريد الظواهر من خصوصياتها (الإنسانية والغائية) التي تشكل ثغرة في النظام الطبيعي المتصل، إلى أن نصل إلى مستوى تعميمي يقال له علمي وعالمي تُسد فيه كلّ الثغرات وتُصفى فيه كلّ الثنائيات، وهو المستوى الذي يتم فيه الوصول إلى القانون (الطبيعي/المادي) العام، أي القانون الذي يربط الإنساني بالطبيعي، ويخضع الإنساني للطبيعي، ويتحول فيه الإنساني إلى طبيعي/ مادي.

وكل هذا يعني أن المنحنى الخاص للظاهرة (خصوصياتها وفرادتها وتعينها) يشكل عائقًا في عملية الدراسة العلمية، ويبطئ من عملية التجريد التي تؤدي إلى الوصول إلى القواعد الطبيعية العامة.

٣ ـ ثمة تحيز **للمحسوس والمحدود وما يقاس والكمي على حساب غير المحسوس واللامحدود وما لا يقاس والكيفي**. فالعلم الغربي قد حصر دراسة الظواهر في العالم المحسوس فقط، ولذا تعرضت كلّ الملامح اللامحدودة والمركبة والكيفية (في ظل النماذج التحليلية المادية) إلى التجاهل، فما لا يمكن قياسه أو ملاحظته خارجيًا، فهو ليس موضوعًا للدراسة العلمية. فالمؤثرات من خارج العالم المحسوس والمعروف لنا لا تقبل بسهولة الملاحظة أو التجربة أو التعبير الكمي أو الإحصائي الذي يتبناه العلم الحديث. وكلّ ما لا يمكن قياسه وتفتيته كميًا باستخدام أدوات القياس الكمي المحايد، مثل العناصر الغائية والأخلاقية، تعتبر أمورًا ثانوية يمكن استبعادها وإهمالها فهي لا يمكن أن تقاس بدقة أو حياد.

٤ ـ **ثمة تحيز للبسيط والواحدي والمتجانس على حساب المركب والتعددي وغير المتجانس،** فيتم التحيز للظواهر البسيطة والتفسيرات البسيطة التي تردّ الظاهرة إلى مبدأ واحد أو متغير واحد أو متغيرين، ويتم تفسير السلوك الإنساني من خلال نماذج بسيطة. ومن هنا ظاهرة الواحدية السببية المرتبطة تمام الارتباط بوحدة العلوم والواحدية المادية. فثمة بحث دائب عن مركز واحد كامن في المادة وعن سبب واحد لتفسير الكون (مطلق علماني كامن في المادة) يشكل الركيزة الأساسية لكل شيء ويُرد إليه كلّ شيء، فهو مصدر الوحدة والتماسك في الكون والنقطة أو الغاية التي تتحرّك نحوها كلّ الكائنات بما في ذلك الإنسان. وغالبًا ما يكون هذا المبدأ هو المتغير الاقتصادي (المنفعة المادية عند بنتام ـ تحقيق الربح وتراكم الثروة عند آدم سميث ـ وتطور أدوات الإنتاج عند الماركسيين)، ولكنه قد يأخذ أشكالاً أُخرى (الجنس عند فرويد ـ البطولة عند كارليل ـ الجنس الآري عند النازيين ـ أرض الميعاد عند الصهاينة).

هذه الواحدية السببية النابعة من الواحدية المادية تنطوي على رفضٍ عميق للآخر المختلف، فوجود الآخر يعني وجود نماذج مختلفة وقوانين مختلفة للبشر (داخل إطار من الإنسانية المشتركة الذي لا يجب التنوع الإنساني).

٥ ـ **تحيز للموضوعي على حساب الذاتي،** والالتزام بالموضوعية في هذا السياق يعني أن يتجرد الباحث من خصوصيته ومن التزامه الخلقي ومن عواطفه وحواسه وكليته الإنسانية، ويحول عقله إلى صفحة بيضاء وسطح شمعي يسجل الحقائق ويرصد التفاصيل بحياد شديد وسلبية كاملة، وبذلك تتحول الظاهرة موضع الدراسة إلى مجرد شيء. وهذه الموضوعية تمتد لتشمل الظاهرة الإنسانية التي على الباحث أن يراقبها بتجرد كامل وحيادية وبرود شديدين، بحيث يصبح الإنسان موضوعًا لا يختلف عن الموضوع الطبيعي، يوصف ويرصد من الخارج مع إهمال الجواني والدوافع الداخلية. ومن ثم يمكن للتفسيرات أن تكون تفسيرات شاملة ونهائية. ومع هذا، يجب الإشارة إلى أن الواحدية السببية تعبر عن نفسها من خلال تأرجح شديد بين قطبين متنافرين: موضوعية كاملة في

المنهج وحيادية في الإجراءات ورغبة في الوصول إلى القوانين العامة البسيطة الخالية من المطلقات والغائيات التي تفسر الكون تفسيرًا شاملاً، أي أن هناك رغبة في التفسير العقلاني المادي الذي يُدخل كل شيء في شبكة السببية الصلبة والاستمرارية المطلقة التي لا انقطاع فيها. وبطبيعة الحال، تفشل هذه المحاولة، خصوصًا إذا كان موضوع الدراسة هو الإنسان. وهنا يحدث العكس تمامًا، فبدلاً من الموضوعية الكاملة ثمة ذاتية مطلقة وانغلاق على الذات واكتشاف أن هناك انقطاعًا كاملاً بين الظواهر وغيابًا لأي استمرارية، ومن ثم لا يمكن التوصل إلى أي قوانين عامة. فينتقل الإنسان من العقلانية المادية (والتحديث والاستنارة) إلى اللاعقلانية العبثية المادية (وما بعد الحداثة والإظلام) (وهذا التأرجح - كما أسلفنا - هو سمة واضحة في الحضارة الغربية الحديثة).

ويلاحظ أن التأرجح يتم بين شكلين من أشكال الواحدية، ففي القطب الأول ارتباط بشيء واحد: الإنسان - العقل - التحكم الكامل. وفي القطب الثاني يوجد العكس: الطبيعة - اللاعقل - السيولة الكاملة.

والتحيز ضد الغائية والخصوصية والفردية والتركيبية والذاتية هو تحيز ضد الصفات الإنسانية للإنسان وتحيز للصفات المادية الطبيعية، أي أنها تعبير عن تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة. ويمكن أن نرى تحيزات النموذج المادي الأُخرى في هذا الإطار، فالتحيز للحركة (في مقابل السكون)، والتراكم والاستمرارية (في مقابل الانقطاع وعدم الاستمرار)، والخط المستقيم والدائرة الكاملة (في مقابل الخطوط المتعرّجة والحلزونية والأشكال الناقصة)، هي كلّها تحيّزات للطبيعي على حساب الإنساني.

٦ - ويتبدّى هذا التحيز المعادي للإنسان في هيكل المصطلحات، **فالمصطلح الأمثل هو المصطلح العام - الدقيق - الوصفي - الكمي الذي ينبذ المجاز**. ومن الملحوظ أنه عادة ما تستعار مصطلحات، هي في جوهرها صفات للأشياء الطبيعية، لوصف الظاهرة الإنسانية. ويرتبط بكل هذا **تحيز للدقيق والرياضي على حساب المبهم**، فكل العلوم تحاول أن تكن علومًا دقيقة لتتخلص من الثغرات، ومن هنا تصبح لغة الجبر

لغة نموذجية حيث لا توجد ثغرة تفصل بين الدال والمدلول، أو بين الاسم والمسمى، أو بين الإشارة والمشار إليه حيث تصبح (أ) هي (أ) و(ب) هي (ب)، ومن ثم يلاحظ الاستخدام المتزايد للنماذج الرياضية في معظم العلوم الإنسانية. والنموذج الرياضي هو صورة ذهنية تمثل الواقع تمثيلاً كميًّا رياضيًّا، ولها قدرة على محاكاة حركته وتفسيرها والتنبؤ بها. وقد تزايد الاعتقاد بأنه يمكن ترجمة أكثر الظواهر تركيبًا وتعقيدًا إلى معادلات وأرقام.

وحتى يتسنّى للباحث دراسة الملامح الكمية الخارجية للظاهرة، لا بد أن يعتمد أساسًا على أدوات القياس والتفتيت الكمي الخارجي (استمارة - استبيان - مؤشرات إحصائية - نماذج رياضية)، وذلك للإحاطة كميًّا بالظاهرة، وهو، في سبيل وصوله إلى هذه النتائج العلمية، يكون حريصًا على تفتيت الكلية العضوية للظاهرة وعلى تشريحها واختزال عناصرها الأولية وجزئياتها بحيث يتحول التمايز الكيفي الداخلي للظاهرة إلى اختلاف كمي خارجي.

٧ - والتحيز للدقة البالغة (التي تصل إلى لغة الجبر والرياضة) هو تحيز للنموذج الطبيعي غير الإنساني - كما أسلفنا. ولكن هناك عنصر آخر ينبغي إدراجه إذ يجب أن ندرك أن **التحيز للدقة البالغة في التعريفات والمطالبة بأن تكون جامعة مانعة واضحة هو تحيز للمصطلحات الغربية**. فالمشروع المعرفي الغربي الحديث هو المشروع الوحيد في العالم الذي اكتملت معالمه وأطره ومنهجياته وآلياته، وهو مشروع تسانده مجموعة هائلة من المؤسسات البحثية والثقافية والسياسية والعسكرية التي يمكنها توثيق أي شيء وإشاعة أي مفاهيم وحجب أي معلومات أو تهميشها. هذا في مقابل المشاريع المعرفية الأُخرى (بما في ذلك المشروع المعرفي الإسلامي) فهي لا تزال غضّة في طور التكوين، كما أن ملامحها النظرية العامة لم تكتمل بعد ولم تتبلور رغم وجود الأُطر العامة. وهذه هي طبيعة اللحظة الحضارية التي نعيشها فهي لحظة ولادة (وهذا القول يسري أيضًا على الفكر الاحتجاجي داخل الحضارة الغربية ذاتها، فهو فكر يمثّله بضعةُ مفكرين، ولكنه لا يمثّل منظومةً نظرية متكاملة ولا توجد

مؤسسات بحثية ضخمة تتبنّى أطروحاته وتدافع عنها وتقوم بتطويرها). ولذا فالإصرار على الدقة البالغة والوضوح الكامل، وعلى أن تكون الأطروحات والتعريفات مكتملة سيؤدي إلى تبنّي المصطلحات والمفاهيم والنماذج الغربية، قَبِل الإنسان أم أبى. ولذا، لابد من القبول بقدر من الإبهام (والإبهام غير الغموض، كما أن التركيب غير التناقض) وبالتعريفات الإجرائية والافتراضات التفسيرية المبدئية إلى أن تترابط كلّ هذه الأمور وتكتمل المنظومة المعرفية وهيكلها المصطلحي.

٨ ـ التحيز ضد الغائية والخصوصية المادية والانقطاع، والتحيز للاّغائية والعمومية والواحدية المادية والاستمرارية واللغة الرياضية، الهدف منه واضح: **تيسير التحكم الإمبريالي في الواقع**، فما يُطبق عليه الواحدية المادية، أي ما يتم ترشيده، يمكن اختزاله وتبسيطه وتنميطه وإدخاله شبكة السببية البسيطة الصلبة، أما ما لا يمكن اختزاله أو تفسيره فإنه يهمّش ويُوضع في خانات مختلفة مثل «غير طبيعي» و«غير مهم» و«فوضوي» و«لا يصلح موضوعًا للبحث».

رابعًا: التقدّم (المادي) أو التحيز الأكبر

من المفاهيم الأساسية التي تلهج بها كلّ الألسنة مفهوم التقدّم. فقد أصبح التقدم هو هدف كلّ الناس، التحديث يتم من أجل التقدم، والتنمية تتم من أجله، والهدف والبناء والمشاريع والخطط والانقلابات كلّها تتم باسم هذا الشيء السحري. ولنسأل طفلاً في إحدى حارات مدينة دمنهور المصرية القديمة، أو في مدينة ميدل تاون الأمريكية، أو عجوزًا في أحد شوارع طنطا أو نيويورك، الجميع سيجمع على أننا لا بد وأن نتقدم، وبدون تقدم سنهلك.

دعونا ننظر إلى دمنهور: الجميع يُجمع على أنه تم إحراز تقدم في هذه المدينة التي قضيتُ فيها طفولتي وصباي. انظر مثلاً إلى عدد الهواتف وحجم الطرقات وعدد السيارات، وكمية البروتين التي يستهلكها الفرد، وسرعة إيقاع الحياة ـ كلّ المؤشرات تدلّ على التقدّم، ولكن... ولكن...

في طفولتي كنّا نخرج في العصر، فيصنع المَهَرَة منّا (ولم أكن واحدًا منهم قط) طائراتٍ من الورق، ملونة جميلة، تطير في السماء التي كانت لا تزال زرقاء. وكانت أمهاتنا يصنعن لنا كرات صغيرة (من الجوارب القديمة التي تمّ رتقها عشرات المرات من قبل) ونلعب كلّنا، لا فرق بين غني وفقير، فالجميع قادر على صنع طائرات الورق وعلى صنع الكرات الجوربية. وهكذا كانت لحظة اللعب هي ذاتها لحظة التحرر من الصراع الطبقي والتفاوت الاجتماعي (ولو للحظات) ولحظة التضامن الكامل (ولو للحظات).

أما الآن، فإن لحظة اللعب في دمنهور هي أيضًا لحظة تصعيد الصراع الطبقي، فالأولاد الفقراء لا يزال عليهم صنع الكرة الجوربية وتطيير الطائرات الورقية التي أصبحت فجأة كريهة بعد ظهور ألعاب (فيشر) الكهربائية التي يشتريها المرء مع البطاريات ليعطيها لابنه الذي يجلس أمامها في سلبية غير عادية لتقوم هي بالحركات والألعاب بالنيابة عنه، ويتحول الشيء إلى مركز النشاط، ويتحول الإنسان إلى الشيء المتلقّي المسكين الساكن. وبطبيعة الحال، مع تزايد معدلات التقدم والترشيد، ستظهر في دمنهور ألعاب (الفيديو) Video games، وهي قمة التقدم وآخر صيحة في عالم الألعاب، وهي أيضًا قمة العزلة وآخر صيحة في عالم الاغتراب، إذ يجلس الطفلُ وحيدًا بمفرده أمام جهازٍ أصمّ يتحاور معه بكفاءة عالية حسب برنامج مقرر نتيجته معروفة، ألعاب لا تعرف الضحك أو البكاء، ولا هي بالحارة ولا هي بالباردة، ألعاب تهدر إنسانية الإنسان، فالإنسان هو من يأتنس بغيره من البشر.

كانت نسبة التوتر في دمنهور في طفولتي أقل بكثير، فبعد العصر كان معظمُ الناس عندهم وقت فراغ، ومن ثم كان عندهم وقتٌ للتواصل والتراحم، أما الآن فقد زادت نسبةُ التوتر بشكل ملحوظ. فهل يعود هذا لانخفاض وقت الفراغ؟ أم أن سببه التلوث (في البر والبحر والسماء)؟ أم هو تصدّع أركان الأُسْرة التقليدية التي كانت تمدّ الإنسان بقدر عالٍ من الطمأنينة؟ أم ارتفاع أصوات أبواق السيارات الذي لا يتوقف ليل نهار؟ ماذا حدث للحدائق التي كانت تزين دمنهور: حديقة

المنتزه (حيث كنا نستمع للموسيقى والتي غطّى معظمها الأسفلت)، وحديقة الأسماك (ذات السمك الملون)، وحديقة نادي البلدية (حيث يوجد الآن محطة بنزين)، وأين المشتل الذي يقال إنه كان يضم كثيرًا من الأشجار النادرة؟ (في أثناء عودتي من المدرسة، كنت أمرّ عليه لآكل «كامكوات» وهو نوع من الحمضيات في حجم البلح)، كلها اكتسحها التقدم في طريقه. وفي المساء كنّا نجلس على السطوح نغنّي ما حفظناه من أغانٍ أو نسمع قصصًا مرعبة خرافية، أو نرتكب حصتنا الإنسانية من الشرور ونتأمل في النجوم ونشعر بالتراحم (فقد كان عندنا متسع من الوقت). وفي ليالي رمضان، كان يأتي محمد الأعور، بائع الصحف طوال العام والمسحراتي في رمضان، ليغني أغاني شعبية جميلة، وحكي لي مرة قصة الجمل الذي هرب من الجزار، وفرّ إلى رسول الله ﷺ في المدينة المنورة، وطلب منه الأمان، فمنحه إياه. ومن ساعتها أصبح الجمل إحدى الصور الراسخة في وجداني. وفي العشرة أيام الأخيرة من رمضان كان محمد الأعور يغني عن الوداع - لم يبقَ إلاّ الوداع - لم يبقَ إلا الجميل. كنت طفلاً صغيرًا، فكانت توقظني أمي - رحمة الله عليها - قبل السحور لأنظر من النافذة فأراه واقفًا، وبجواره مساعده يمسك بالفانوس وبكتاب يحوي أسماءنا التي كان يذكرها اسمًا اسمًا. أسمع اسمي ثم أعود لفراشي لأنام وأحلم.

ولا يقولَنّ أحدٌ من الواقعيين (ممن فقدوا المقدرة على الحلم والثورة وتغيير الواقع) أنني حالم رومانسي، فأنا أعرف تمامًا قسوة الحياة في دمنهور بالنسبة للمظلومين والفقراء، وأعرف الشر الكامن في نفس الإنسان (الذي لا يمكن أن يزيله التقدم كما كان يتوهم بعض الماديين). أعرف أن دمنهور لم تكن فردوسًا، ومن يخبرني بهذه الحقائق فلن يضيف لمعرفتي شيئًا. ولكن بدلاً من الاستقطاب الطفولي، وبدلاً من الإذعان للأمر الواقع، علينا جميعًا أن نمسك بالقلم ونفتح باب الاجتهاد ونفهم التقدم وندرك أسسه المعرفية وثمنه وثمرته.

وابتداءً يجب أن ندرك أن التقدم هو الركيزة الأساسية للمنظومة المعرفية (المادية) الغربية الحديثة، وهو الإجابة التي تقدمها على الأسئلة

النهائية التي يواجهها الإنسان: من أنا؟ وما الهدف من الوجود في هذا الكون: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب المنظور الإسلامي؟ أم معرفة الحقيقة والذات وفعل الخير وتحاشي الشر حسب المنظور الهيوماني الإنساني الغربي؟ أم هو الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء وتحقيق الربح واللذة؟ ومن الواضح أن الحضارة الغربية الحديثة قد قبلت بالتقدم باعتباره الغاية والمرجعية النهائية، ومفهوم التقدم (في المنظومة الغربية) يستند إلى منطلقات محددة ويتسم بسمات واضحة.

أ ـ يستند مفهوم التقدم (شأنه شأن كلّ المفاهيم الفلسفية والمعرفية الغربية الحديثة) إلى مفهوم الطبيعة/المادة، فالتقدم مثل قوانين الطبيعة عملية حتمية تتم رغم إرادة الأفراد وخارجها ولا يمكن لأحد إيقافها.

ب ـ والتقدم عملية عالمية خطية ذات اتجاه واحد تتم حسب قانون (طبيعي) واحد يتبدّى في كلّ زمان ومكان وفي جميع المجتمعات وجميع المجالات حسب متتالية واحدة تقريبًا.

جـ ـ يفترض مفهوم التقدم وجود تاريخ إنساني واحد (لا إنسانية مشتركة تتبدّى في تشكيلات حضارية وتاريخية مختلفة ومتنوعة)، ولذا ما يصلح لتشكيل حضاري وتاريخي ما، يصلح لكل التشكيلات الأُخرى (وهذا ما نسميه وحدة الوجود التاريخية).

د ـ قد يتم التقدم عبر مراحل تطورية متتالية مختلفة في بعض التفاصيل والأسباب ولكن المراحل المختلفة تصل في نهاية الأمر إلى نفس الهدف وتحقق نفس الغايات.

هـ ـ تعتبر المجتمعات الغربية، خصوصًا غرب أوروبا، هي ذروة هذه العملية التطورية العالمية الطبيعية، ومن ثم فهي النموذج الذي يحتذى.

و ـ تستند فكرة التقدم إلى تصور أن المعرفة الإنسانية ستظل تتراكم بشكل مطرد.

ز ـ مع تزايد التراكم ستزداد المعرفة ومن ثم سيزداد تحكم الإنسان في بيئته.

ح ـ الموارد الطبيعية في الكون غير محدودة.

ط ـ عقل الإنسان هو الآخر غير محدود. ولهذا فهم عادة ما يتحدثون عن «التقدم اللانهائي» (وغني عن القول أن كثيرًا من المقولات السابقة ثبت قصورها أو خطؤها).

وكما أسلفنا ـ التقدم هو الإجابة الغربية المادية على السؤال الخاص بالهدف من وجود الإنسان في الكون، فهو قد وُجد لإحراز التقدم. ولكننا لو دققنا النظر سنكتشف ما يلي:

أ ـ عملية التقدم (مثل الطبيعة/المادة) ليس لها غائية إنسانية محددة أو مضمون أخلاقي محدد، فالتقدم (مثل الطبيعة/ المادة) مجرد حركة أو عملية. وفي الوجود الإنساني المتعين، عادة ما يتقدم المرء نحو شيء ما من مكان إلى آخر، ولكن التقدم في المفهوم الغربي (المادي) عملية حركية تعني الانتقال (الترانسفير) دون تحديد الهدف من الحركة.

ب ـ التقدم، بذلك، يصبح بلا مرجعية أو يصبح مرجعية ذاته، ومن ثم يصبح هو الوسيلة والغاية، فنحن نتقدم كي نحرز مزيدًا من التقدم (وهي عملية «لا نهائية»)، أي أن التقدم ليس حتميًا وحسب وإنما نهائي أيضًا.

جـ ـ ولكن الحركية ليست محايدة تمامًا ولا بريئة تمامًا، فثمة تحيز كامل للرؤية المادية كامن في مفهوم التقدم الغربي. ومعيار التقدم في نهاية الأمر هو زيادة المنفعة وتعظيم اللذة لأكبر عدد ممكن من البشر. والإنسان هو الإنسان الطبيعي ذو الاحتياجات الطبيعية المادية العامة (ثم أصبح الإنسان الطبيعي الأبيض في المنظومة الإمبريالية). ولذا، نجد أن التقدم (مثل الطبيعة) لا يكترث بالخصوصيات التقليدية (الدينية والإثنية والأخلاقية). ولذا، نجد أن مقاييس التقدم عادةً مقاييس مادية عامة مثل عدد الهواتف ونسبة البروتين وعدد السيارات وسرعتها وطول الطرق ومعدل تحرك البشر وتنقلهم (كلما زادت الحركية زاد التقدم)! وعادة ما تركز هذه المقاييس على أشياء تقاس، أما ما لا يقاس فيُستبعد كمؤشر.

وقد أدى هذا بطبيعة الحال إلى ظهور تشكيلة صناعية جديدة مبنية على الغزو، تحسب منتجاتها بمقاييس مادية، ويهمل حساب تكلفتها البيئية والمعنوية.

وفكرة التقدم باعتباره قانونًا عامًا طبيعيًا، والغرب باعتباره قمة التقدم، تؤدي إلى تقبل مسلّمة تفوّق الغرب وعالميته وإطلاقه ومسلّمة معيارية النموذج الحضاري والمعرفي الغربي بحيث يصبح نموذجًا قياسيًا للبشرية جمعاء، ويصبح نسقًا واحدًا يتيمًا على الجميع الالتزام به واتباعه إن أرادوا سدّ الفجوة بينهم وبين الغرب للوصول إلى الرقي والسعادة. ويؤدي ذلك إلى إسقاط القيم والمثل والغايات والخبرة الغربية على العالم وتعميم النظريات والمفاهيم في العلوم المختلفة (خصوصًا العلوم الاجتماعية) دون الأخذ في الاعتبار خصوصيات كلّ مجتمع واختلاف الحضارات. كما يؤدي إلى إنكار التجارب الإنسانية، وإنكار أهمية الآخر والسعي إلى نفيه خارج إطار العلم والتاريخ بل وحتى الوجود (لا بمعنى الوجود المادي وإنما من خلال الحضور المتميز المعبر عن الهوية). ويشار للآخر باعتباره العالم غير الغربي: أي العالم بأسره باستثناء غرب أوروبا وأمريكا الشمالية. وبالتدريج، تستبطن كلّ الشعوب هذه النماذج الغربية وتتبنّى معايير النموذج الغربي للحكم على ذاتها.

في إحدى الدول العربية، سمعت المدير العام لشركة الطيران القومية يتحدث في التليفزيون، وبعلمية واستنارة واضحتين. أخبرنا أن معدّل تنقّل الأفراد هو أحد المؤشرات على التقدم، وأشار بثقة بالغة إلى المعدل العالمي في الدول المتقدمة. ثم أضاف بتقوى واضحة: وبمشيئة الله سنصل إلى هذا المعدل عما قريب! وانطلاقًا من هذا التبنّي الببغائي الأبله لمنظومات الآخر المعرفية يتم نقل التكنولوجيا بشراهة غير عادية دون إدراك لثمن التقدم الحقيقي، دون فهم لارتباط التكنولوجيا العضوي بقيم وثقافة البيئة المنتجة لها، ودون إدراك أن التكنولوجيا ليست مجرد آلات ومعدات وإنما هي قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع الحاجات الإنسانية، ومن ثم غير قابلة للاستيراد ولا للنقل إلا في هذه الحدود. ومفهوم الناتج القومي

الإجمالي يعبّر عادة عن هذا المفهوم للتقدم وعن هذا التحيز للنموذج المعرفي الذي يستبعد الاعتبارات الاجتماعية والبيئية والأخلاقية والنفسية. وكلّ المفاهيم المرتبطة بمفهوم التقدم مثل «رفع مستوى المعيشة» و«تحسين الدخل القومي». . إلخ مرتبطة بمفهوم التقدم والنموذج المعرفي الغربي.

وقد حان الوقت لحساب ثمن التقدم، وعلينا أن نلاحظ أن عائد التقدم محسوس ومباشر يمكن قياسه، أما ثمنه فهو غير محسوس وغير مباشر ولا يمكن قياسه. كما يجب أن نلاحظ تداخل ثمرة التقدم مع ثمنه، تمامًا مثل تداخل ثمن التقاليد مع ثمرتها، ولذا لابد من تغيير المؤشرات قليلاً وجعلها أكثر اتساعًا، ولنحاول أن نحول الكيف إلى كم أو على الأقل نرى الأثر الكمّي للتحولات الكيفية. ولنرصد الظواهر الاجتماعية السلبية المختلفة، مثل: المخدرات ـ الإباحية (التكاليف المادية لإنتاجها والتكاليف المعنوية لاستهلاكها) ـ السلع التافهة التي لا تضيف إلى معرفة الإنسان ولا تعمّق من إحساسه ـ تآكل الأُسْرة ـ طريقة التعامل مع العجائز ـ الوقت الذي يقضيه الإنسان مع أطفاله وزوجته ـ تراجع التواصل بين الناس بسبب الكومبيوتر ـ الأمراض النفسية (الاكتئاب وعدم الاتزان) ـ تزايد العنف والجريمة في المجتمعات التي يقال لها متقدمة ـ انتشار الفلسفات العدمية وفلسفات العنف والقوة والصراع (الداروينية الاجتماعية والنيتشوية) ـ تزايد الإحساس بعدم المقدرة على معرفة الواقع (ما بعد الحداثة) ـ تزايد الإحساس بالاغتراب والوحدة والغربة ـ تزايد إنفاق الحكومة على التسليح وأدوات الفتك (يقال إنه لأول مرة في التاريخ البشري، ينفق الإنسان على السلاح أكثر مما ينفق على الطعام والملبس) ـ ظهور إمكانية تدمير الكرة الأرضية إما فجأة (من خلال الأسلحة النووية) أو بالتدريج (من خلال التلوث) ـ أثر السياحة وحركة التنقل على نسيج المجتمعات وعلى تراثها. فلنرصد كلّ هذا ولنحسب التكلفة المادية والمعنوية لهذه الظواهر السلبية مع تحويل المعنوي إلى مادي. فضمن تكاليف انهيار الأُسْرة، تشتّت الأطفال وعدم وجود رعاية أُسَرية كافية، وهو ما يجعل العملية التربوية مكلفة للغاية، إذ لا بد أن تتم بقضّها وقضيضها في المدرسة. ولا شك أن هناك علاقة وثيقة بين

تزايد القلق بين الأطفال وهذه الظاهرة. كما لوحظ - دون شك - علاقة بين مرض الإيدز والحرية الجنسية (المرتبطة بالانفتاح والتقدم).

وما قولكم لو حولنا السعادة والطمأنينة ومدى تحققهما إلى واحد من أهم المؤشرات على التقدم؟ هنا سيقال لنا أن السعادة شيء نسبي متغيّر لا يقاس وكذا الطمأنينة، أما التقدم فيمكن قياسه علميًا. فهل هذا يعني أن التقدم شيء والسعادة والطمأنينة شيء آخر؟ إن كان الأمر كذلك، فماذا ينجز التقدم للإنسان إذن؟ التمدد المادي أم التحقق الإنساني؟ في هذه اللحظة يكشف مفهوم التقدم عن وجهه المادي الحقيقي، فبدلاً من مؤشرات من عالم الإنسان (السعادة والطمأنينة) نسقط في عالم السلع والمؤشرات المأخوذة من عالم الأشياء (السرعة - الإنتاجية... إلخ) دون أي اكتراث بمدى تحقيقها السعادة أو البؤس للإنسان.

وحتى على المستوى المادي، هناك مشاكل كثيرة. وأحبّ أن أطرح هنا مفهومًا جديدًا كامنًا في كثير من الدراسات وهو مفهوم «التخلّف الكوني في مقابل التقدّم العلمي الصناعي». فمنذ عصر النهضة والإنسان الغربي يتحدّث عن التقدّم العلمي الصناعي ويبين الثمرات التي يجنيها الإنسان من هذا التقدم (والثمرة كما قلنا مباشرة وواضحة). ولكننا نعرف الآن أن هذا التقدم الصناعي يؤثر بشكل سلبي على الكون بأسره وعلى المصادر الطبيعية بطريقة لم تكن واضحة أو ملموسة في البداية، ولكنها أصبحت الآن أمرًا معروفًا للجميع. هذا التأثير السلبي والدمار الذي يلحق بالبيئة والغلاف الجوي هو ما أسميه التخلّف الكوني (وكلمة «كوني» تعني أن الرقعة المعنية هي الأرض ككلّ وليس دولة بعينها، وأن الكائن المعني هو الإنسان كإنسان وليس مواطن بلد بعينه). ولذا، حتى تكون حساباتنا دقيقة لابد وأن نربط معدلات التقدم الصناعي بمعدلات التخلف الكوني، أي بالأضرار التي يلحقها التقدم الصناعي بالكون، خاصة وأن هذا التقدم الصناعي يفيد الغرب وحده، أما التخلف الكوني فيؤثر علينا جميعًا (فهي عملية غزو إمبريالية للكون تتم لحساب الإنسان الغربي). ولذا، لا بدّ أن تتناول حسابات ثمن التقدم الظواهر البيئية

المختلفة التي لم يتم حسابها من قبل مثل: ثقوب الأوزون ـ تلوث البحار ـ النفايات النووية ـ تلوث الهواء ـ تزايد سخونة الغلاف الجوي ـ تزايد ثاني أكسيد الكربون. إن حسابات المكسب والخسارة لابد وأن تأخذ هذا في الاعتبار. وقد فعلنا هذا بالفعل مع المبيدات الحشرية، فبعد أن كان معدل استخدامها أحد مؤشرات التقدم، تم حساب التكاليف الكونية، فقررتْ منظمةُ الأغذية والزراعة التابعة لهيئة الأمم أن ضرر المبيدات (الكوني الآجل) أكثر من نفعها (الاقتصادي العاجل) ولذا نصحت بالتوقف عن استخدامها، وأصبح استخدام المبيدات الحشرية أحد المؤشرات على التخلف! فحسابات التقدم، لأنها مادية اقتصادية وحسب وتسقط العناصر الكونية، ليست دقيقة. وثمة إحصائية تذهب إلى أنه لو تم حساب التكاليف الحقيقية لأي مشروع صناعي (أي حساب المكسب المادي النهائي مخصومًا منه الخسارة الكونية والإنسانية)، لظهر أنه مشروع خاسر، وأن المشروع الصناعي الغربي قد حقّق ما حقق من نجاح واستمرار لأن الآخرين دفعوا الثمن، وأنه مع نجاح تجربة بعض الدول في اللحاق بالغرب بدأت تظهر الكارثة الكونية التي تتواتر أخبارُها في الجرائد يوميًا.

ولعل ظهور فكر «جماعات الخُضْر» والنظريات الجديدة للتنمية التي تتحدث عن الـ Sustainable growth (وهي عبارة تترجم بعبارة «التنمية المطّردة» أو «المستدامة» أي التنمية التي لا ترهق المصادر الطبيعية ومن ثم يمكن الاستمرار فيها جيلاً بعد جيل، وهي تنمية مدركة لثمن التقدم والتخلف الكوني وتضع في حسابها الأجيال القادمة)، لعل هذا الفكر هو بداية إدراك ثمن التقدم الفادح. ونتيجة هذه العملية الرصدية الاجتهادية النقدية، قد تشحذ الهمم لاكتشاف أشكال صناعية جديدة أقل إجهادًا للإنسان وللبيئة.

خامسًا: بعض التحيزات الأُخرى

١ ـ النظرية الداروينية (والنيتشوية)

يفصح التقدّم عن وجهه المادي من خلال مجموعة من القيم الحاكمة

الكبرى والنهائية لحياة الإنسان العلماني، مثل «الصراع من أجل البقاء» و«البقاء للأصلح وللأقوى» و «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان» والهجوم على أخلاق الضعفاء وتمجيد الإنسان الأقوى (السوبرمان)، وهي قيم نابعة من الفلسفات المادية الغربية التي وصلت إلى قمّتها في أعمال «داروين» و«نيتشه»، وتعني أنّ عالم الإنسان هو ذاته عالم الطبيعة/المادة، وأنّ القيم المادية البيولوجية الصراعية تحكم كلًّا من عالم الطبيعة والغابة وعالم الإنسان والحضارة، وأن آلية التطور الوحيدة هي الصراع الدائم والشرس حتى الموت، وأن المرجعية الوحيدة لكل من الطبيعة والإنسان هي القوة، فهي تشكل الإطار المعرفي والأخلاقي.

٢ ـ السوق/المصنع

تعبر نفس النظرة المادية (الداروينية النيتشوية) عن نفسها من خلال استعارة أساسية، مترادفة تمامًا مع مفهوم الطبيعة/المادة، وهي رؤية العالم بأسره باعتباره سوقًا ومصنعًا. وهي رؤية تنبع من الوحدانية المادية نفسها، إذ يصبح كلّ شيء مادة توظَّف، فالعالم هو كالآلة التي تتحرك (تمامًا مثل الطبيعة/المادة) والهدف من الوجود هو التحكم في كل شيء وتوظيفه، فيتم التحكم في الطبيعة المادية التي تصبح موادًا خامًا والطبيعة البشرية التي تصبح طاقة إنتاجية، وهي عملية تنتج سلعًا، ثم تنتقل السلع إلى السوق حيث يتحول الإنسان إلى قوة شرائية يقوم بشراء السلع واستهلاكها. وحركة السوق والمصنع تفترض عالمًا وإنسانًا نمطيًّا يخضع لآلياتها الصارمة وهي آليات صراعية تربصية ذئبية تذكر المرء بغابة داروين، رغم رتابتها الصارمة. وهذا ما يحققه الإنسان الاقتصادي الذي ينتج ليستهلك ويستهلك لينتج، لا يخدم إلاّ مصلحته وهو لا يسعى إلاّ إليها، ويتصارع مع الآخرين خارج نطاق أيّ مطلقات أخلاقية أو ثوابت معرفية. إن السوق/المصنع (مثل الطبيعة/المادة) كلٌّ مستمر متماسك يسير بحركة مطّردة، تتجاوز الغائيات الإنسانية وكلّ الأخلاقيات والمطلقات والثوابت.

٣ ـ الدولة المركزية

من التحيزات الكبرى النابعة من النموذج المعرفي الغربي التحيز لمفهوم الدولة القومية العلمانية المركزية. وهذا التحيز مرتبط بمفاهيم الترشيد والتقدم والتحكم المعرفي ووحدة العلوم. فمع الإيمان بوحدة العلوم ومقدرة العقل على مراكمة المعلومات وعلى إعادة صياغة الوقع بما يتفق مع القوانين الطبيعية التي يزداد الإنسانُ بها معرفة بمرور الزمن، ساد الاعتقاد بمقدرة العلم على قيادة المجتمعات وترشيدها. وكانت الدولة هي الآلية الكبرى القادرة على تحقيق ذلك عن طريق وضع الخطط الشاملة لتوحيد الواقع وتنميطه واختزاله وتكميمه (تحويله إلى كَمّ) وعلى القضاء على الجيوب الإثنية واللغوية حتى يمكن التحكم في الواقع وتوظيفه، وعلى تشييد البنية التحتية القادرة على تحقيق كل هذه الأهداف التي تتم في المجالين المادي والبشري. أمّا في المجال المادي، فيتم توحيد السوق وتشييد شبكة الطرقات وتوحيد المقاييس، أمّا في المجال البشري فيتم تأسيس بيروقراطيات مركزية متخصصة حديثة توجه الفرد حتى يصبح مواطنًا ينسى ولاءاته القديمة ولا يدين بالولاء إلا للدولة وحسب (المواطن يشبه الإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي، فهو أحادي البعد يمكن تفسيره في إطار الواحدية المادية والسببية)، أي أن الدولة بهذا المعنى تصدر هي الأُخرى عن مفهوم الطبيعة/ المادة وعن الواحدية المادية نفسها، وهي تعبير آخر عن تصفية ثنائية الإنسان والطبيعة، وعن التحرك الدائم نحو الواحدية الطبيعية المادية التي تؤدي إلى إنهاء حيوية المجتمع وتحويله إلى آلة كبيرة رشيدة محكومة الحركة، تتبع القوانين العامة والمخططات المركزية.

ومما يجدر ملاحظته أن الدولة دائمًا تفضّل التعامل مع الوحدات الضخمة بدلاً من الوحدات الصغيرة مثل الأُسْرة والجماعات العضوية المترابطة (ومن هنا التحيز ضد الأُسْرة والجماعة، ومن هنا قيام المؤسسات العامة البيروقراطية بالاضطلاع بوظائفها)، وهي تتعامل مع الإنسان فيما يسمّى رقعة الحياة العامة. ولذا، فهي تتحيز للخارج والبراني على حساب الداخل والجواني، وللتعاقد على حساب التآلف، وللحياة العامة على

حساب الحياة الخاصة، بل إن الدولة على مستوى من المستويات تحاول أن تحلّ محل الضمير. والوحدة التحليلية التي تتعامل معها الدولة هي الفرد (المواطن ـ الإنسان الطبيعي)، وهو فرد يوجد خارج أي مؤسسات وسيطة (الأُسرة ـ الجماعة ـ الكنيسة) ولذا فهو لا يكتسب هويته إلاّ من السوق أو من مؤسسات الدولة العامة (المدرسة ـ التليفزيون ـ الإعلانات)، ومن ثم فإن عزلة الفرد عن المؤسسات الوسيطة تجعله يقع في قبضة الدولة ومؤسساتها.

٤ ـ حضارة استهلاكية عالمية

من أخطر إفرازات النموذج المعرفي (المادّي) الغربي في المرحلة الأخيرة (مرحلة النظام العالمي والاستهلاكية العالمية) ما أسميه «الحضارة المادية العالمية الجديدة»، وهي حضارة قد تكون أصولها غربية (أو أمريكية) ولكن أشكالها «محايدة» بمعنى أنها عديمة الانتماء واللون والطعم والرائحة، وتهدف إلى الإفصاح عن الإنسان الطبيعي (والطبيعة/ المادة). وهذه الحضارة شبه العالمية لها منتجاتها الحضارية المحددة مثل (الهامبورغر)، وهو مجرد طعام ولكنه طعام نمطي يطبخ بالطريقة نفسها في كلّ مكان وزمان (فكأنه لا يوجد مجال للإبداع الشخصي). وهو طعام يأكله الإنسان بمفرده وربما وهو يسير (كالإنسان الطبيعي). وهناك بنطلون (البلوجينز)، وهو قطعة من القماش الأزرق يستحسن أن يكون ممزّقًا قليلاً، ولهذا البنطلون طابع عملي شديد فهو يُرتدى في جميع المناسبات. وهناك كذلك (التيشيرت) الذي يكتب عليه إما إعلان (إشرب كوكاكولا) أو إعلان هوية (أنا أحب دمنهور) أم موقف (أنا أحب الشقراوات). وبغضّ النظر عن مضمون الإعلان، فإنه يفترض أن الإنسان مساحة أو حيز متحرك، كائن براني تمامًا، ظاهره مثل باطنه، سطحه وجلده مثل أعماقه وضميره. ويمكن أن نضيف إلى هذا موسيقى (الديسكو) وسلاحف (النينجا ورامبو). ورغم أن معظم هذه الأشياء من أصول أمريكية إلاّ أنها إما استقلت عنها أو أن الحضارة الأمريكية نفسها قد تقدّمت بما فيه الكفاية فأسقطت ما علق بها من خصوصية (بسبب

أصولها الأوروبية) ودخلت مرحلة الطبيعة/المادة حيث ظهر الإنسان الطبيعي المادي الذي لا قسمات له ولا ملامح ولا لون ولا يميزه إلاّ الحركة والقوة العضلية والعنف والمقدرة الاستهلاكية (وهي صفات طبيعية مشتركة بين الإنسان والحيوان).

وتعود خطورة هذه الحضارة إلى أنها تتوجه إلى شيء كامن في الإنسان وهي رغبته الطفولية في فقدان الحدود والهوية والتحرك خارج جميع المنظومات إلا المنظومة الطبيعية المادية بحيث يخضع الإنسان لقانون الجاذبية الأرضية (بالمعنى الحرفي والمجازي) وينسحب من عالم الجدل والتدافع والاختيارات الأخلاقية، فيأكل (الهامبورغر) ويلبس (التيشيرت ويحلم بسلاحف (النينجا ورامبو) ولا يصدع رأسه بأي تركيب أو اختيار. وهذه الحضارة الاستهلاكية الجديدة ليست معادية للحضارات الشرقية وحسب، وإنما معادية للحضارة الغربية ذاتها، ولأي أشكال حضارية إنسانية تتجاوز سطح المادة وتتعالى على الطبيعة وتفلت من قبضة الصيرورة.

آليات تجاوز التحيّز

بعد أن عَرَّفنا أشكال التحيز المختلفة وأكثر أنواع التحيز شيوعًا (التحيز للنموذج الحضاري والمعرفي الغربي الحديث وما يتفرع عنه من تحيزات)، يمكننا الآن أن نحاول تحديد بعض آليات تجاوز التحيز.

أولاً: إدراك حتمية التحيز وضرورة النقد الكلّي

١ ـ حتمية التحيز

(أ) بدأنا فقه التحيز بتأكيد القاعدة الأُولى، وهي حتمية التحيز، ويمكن القول إن إدراك هذه الحقيقة هو ذاته أول خطوة لتجاوزه. بل إننا نذهب إلى أن النظريات التي تنكر وجود التحيز هي ذاتها متحيزة لرؤية محددة، فهي ترى الواقع (الطبيعة والإنسان) باعتباره كيانًا ماديًا بسيطًا قابلاً للتفسير في كلّيته من خلال قوانين الطبيعة العامة الصارمة

التي تسري على كلّ الكائنات والمخلوقات في كلّ زمان ومكان. وهي نظريات ترى أن العقل الإنساني هو جزء لا يتجزأ من هذه المنظومة الطبيعية، كيان سلبي غير فعال، ليس له استقلال عن القوانين الطبيعية وعن الواحدية المادية التي تسود العالم، وترى أن علاقة هذا العقل البسيط بالواقع البسيط علاقة بسيطة آلية.

ولكن ثمة مفهومًا آخر للإنسان والعقل، وهو أن العقل قاصرٌ ولكنه فعّال، ولا ينظر إلى الواقع فيسجله بموضوعية متلقية بلهاء وإنما يواجه الواقع المتنوع المركّب فيبقى ويستبعد ويجرد ويفكك ويركب ويصحح ويضخم ويهمش، ويصوغ نماذج معرفية، يدرك العالم من خلالها، ولذا فهو يحقق قدرًا من الاستقلال للإنسان عن القوانين الطبيعية. وهذا يعني إمكانية تفاوت الإدراك عمقًا وتسطيحًا، واختلافه من شخص لآخر إنما هو باختلاف التجربة النفسية والحضارية للمدرك، إذ أن أداة الإدراك ليست أداة سلبية وبسيطة وإنما هي أداة إنسانية مركّبة فعّالة، وما بين تركيبية العالم وفعالية العقل البشري، يصبح التحيّز حتميًا.

إن الإيمان بالتحيز هو رفض لفكرة بساطة الواقع ولآلية الإدراك وسلبيته ولفكرة القانون العام، وهو تأكيد بأن عقل الإنسان مبدع وفعّال، وأن دوافعه مركبة، وهو دفاع عن مركزية الإنسان ضد الفلسفات المادية الطولية التي لا ترضى إلاّ بوحدة الطبيعة وواحديتها، ولا تقنع إلاّ بعالم أملس، يشبه الحالة الرحمية أو المحيطية الأُولى قبل أن يولد الإنسان أو ينضج ليصبح بشرًا سويًا.

وليس هناك جديد فيما نقول، فعلوم الإنسان على مستوى الممارسة، مهما بلغت من تجرد، تحوي تحيّزاتِ أصحابها الفلسفية، وهذه حقيقة معروفة بالنسبة للعلوم الاجتماعية ومقبولة بالنسبة لغالبية العاملين في هذا الحقل (ولكن هناك دائمًا المتطرفون من السلوكيين وغيرهم ممن سقطوا تمامًا في حمأة المادة وقوانين الحركة). ولكننا نرى أن هذه الحقيقة تسري أيضًا على العلوم الطبيعية، فثمة صياغات فلسفية (عقائدية) كامنة وراء التجارب الطبيعية، ووراء طريقة تصنيف وتفسير نتائجها. هذه

العقائد ترتبط تمامًا بالقوانين العلمية رغم عدم وجود رابطة مادية ضرورية بين الواحد والآخر، فإن نظر عالم في حركة النواة ووجد أنها تتحرك خارج أي نمط معروف لديه، فبوسعه أن يقول: «العالم فوضى إذن وخاضع للصدفة». ولكن بوسعه أيضًا أن يقول: «العقل الإنساني محدود رغم فعاليته، فهو غير قادر على الإحاطة بكل شيء في الكون». وقد شاعت المقولة الأُولى، بسبب النموذج المادي الإلحادي الكامن وراء العلم الغربي، مع أن المقولة الثانية ذات مقدرة تفسيرية عالية. بل إنها أكثر علمية لأنها تترك باب الاجتهاد مفتوحًا، كما أنها لا تدعي أن الإنسان قد أجرى كل التجارب المطلوبة لرصد حركة النواة في الماضي والحاضر والمستقبل، وأن أدوات القياس الموجودة الآن لدى الإنسان هي أحسن الأدوات الممكنة، وهذا ما تدعيه المقولة العلمية الغيبية الأُولى.

(ب) وإدراك حتمية التحيز يعني أن كل سلوك إنساني (أو مصطلح) يعبر عن نموذج معرفي كامن، وأنه لا يمكن للإنسان فهم تضمينات ما يرى إلا بعد اكتشاف النموذج الكامن والذي يحوي الأسس الفلسفية والمعرفية التي يستند إليها هذا السلوك (أو المصطلح).

ومن السمات الواضحة للمقولات التحليلية الغربية أنها تظل على المستوى السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولا تصل إبدًا إلى المستوى المعرفي الذي يتعامل مع المسلمات الكامنة في الفكر والتي تشكل إجابة على الأسئلة النهائية التي تواجه الإنسان في الكون.

وقد تجاهل الخطاب التحليلي الغربي هذا البعد تمامًا، وأصبحت تطرح القضية على شكل: كيف نحقق التنمية؟ كيف نحقق التقدم؟ كيف يمكن تحقيق التوازن في البناء السياسي؟ وهي كلها أسئلة تتضمن نماذج معرفية (عادية مادية) لا تفصح عن وجهها. بينما لو تعمق الخطاب التحليلي ووصل إلى المستوى المعرفي، وبدأنا نسأل عن الهدف، لاتضح النموذج، ولأصبح السؤال: ما هو الهدف من التنمية؟ ما هي صورة الإنسان المثلى التي يحاول أن يصل إليها المجتمع؟ وما هي الغاية من التقدم؟ هل التقدم له فعالية على كل من المستوى المادي ومستوى الطبيعة

البشرية أم أن فعاليته تنحصر في المستوى المادي وحسب؟ وسنكتشف أن معظم مشاريع التنمية تنبع من نموذج اقتصادي مادي ساذج يتجاهل تركيبية الإنسان.

واكتشاف النموذج الكامن لا يمكن أن تكون عملية فردية، فهي عملية جماعية متكاملة تتم على عدة مستويات من خلال الرصد والتصنيف والنقد التراكمي حتى تتحدد الأنماط العامة الجديدة التي يتم مراكمة المعلومات في إطارها والتي تكشف تحيزات النموذج الآخر.

ويرتبط البعد المعرفي بالبعد الديني، فالبعد الديني هو شكل من أشكال البعد المعرفي إذ إنه ينصرف إلى بعض الأسئلة النهائية مثل رؤية الإنسان للكون ولنفسه والهدف من وجوده. ولذا لا بد من فحص العلاقات الضمنية والصريحة بين المفاهيم العلمية والعقائد السائدة والمسلمات الكامنة فيها(*).

٢ ـ النقد الكلي

يجب ألا يقف جهدنا النظري لاكتشاف التحيز عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، بل يجب أن ينصرف إلى مجمل البناء النظري الغربي. فالتوقف عند المستوى الجزئي أو التطبيقي، مع بقاء البناء على حاله، قد يؤدي إلى عملية ترقيع وتلفيق تفقدنا هويتنا دون أن نكتسب هوية جديدة. والترقيع هو استعارة لمفهوم من هنا ومفهوم من هناك بحيث تطبق الرؤية الغربية في مجال ولا تطبق في مجال آخر. وتأخذ عملية الترقيع أحيانًا شكل استخدام المفاهيم والمنطلقات الغربية مع تغيير مدلولاتها، ويصاحب هذا أحيانًا محاولة إثبات أن كل مفهوم من هذه المفاهيم له أصل في تراثنا يبرر الأخذ به، وهي عملية تغريب بأثر رجعي، فهذا الأمر يؤدي إلى العودة إلى استخدام النماذج الغربية الكلية وإن تغيرت الأسماء والمصطلحات وحيثيات القبول.

وعمليات الترقيع تصدر في واقع الأمر عن الإيمان بأن الرؤية

(*) انظر: «نسبية الغرب وضرورة الانفتاح على العالم».

الغربية هي رؤية طبيعية وعالمية ونهائية، وكل ما هو مطلوب هو زخرفتها وربما إعادة ترتيبها. أما النظرة الشاملة والأعمق، فهي تصدر عن الإيمان بأنه لا يوجد مسار طبيعي وعالمي وحتمي واحد، وأن هناك إمكانية لمسار آخر وتوصل إلى نموذج آخر يستند إلى منطلقات أُخرى ويدور في أطر مختلفة.

ثانيًا: توضيح نقائص النموذج المعرفي الغربي

لا يمكن أن نتحرر من قبضة النموذج المهيمن (النموذج الحضاري والمعرفي الغربي) إلا بعد توضيح نقط ضعفه ومواطن قصوره:

١ ـ نموذج معادٍ للإنسان

يجب أن ندرك أن المشروع المعرفي الغربي يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون (حتى تُصفَّى كل الثنائيات) وهو ينكر على الإنسان أي خصوصية وينكر أن عقله مبدع وفعال، ومن ثم ينفي مركزيته في الكون («استخلافه في الأرض» إن أردنا استخدام المصطلح الإسلامي). وهو افتراض لا يتناقض فقط مع احترامنا لأنفسنا ككائنات حرة مسؤولة وإنما يتنافى مع تجربتنا المتعينة، إذ يصعب علينا أن نصدق أنه لا توجد أي فروق جوهرية بين الإنسان واليرقة، وأنهما في التحليل الأخير وفي نهاية الأمر (كما يقول دعاة الفلسفة المادية) شيء واحد، أو يُردَّان إلى قانون واحد يُفترض فيه أنه يسري على الكون بأسره، فتسود وحدة العلوم ويسود العام بدلاً من الخاص، والطبيعي بدلاً من الإنساني. وحينما نصل إلى رقعة العام والطبيعي، تسقط كل الحدود الإنسانية المتعينة وتسقط معها كل الهويات. ومع الهوية، يسقط العالم المركب حيث توجد الأنا والآخر وحيث يوجد الإنسان ككائن أخلاقي مسؤول عن أفعاله، يختار بين الخير والشر. بدلاً من ذلك، يظهر عالم مستوٍ أملس لا حدود له، يدخل السعادة على العقول المادية الطفولية التي تضيق بالتركيب والحدود وتعدد المستويات والهويات، أي تضيق بما يميز الإنسان

كإنسان. إن المشروع المعرفي الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس كافرًا بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضًا إذ يعلن موت الإله ثم موت الإنسان ككائن متميز عن الطبيعة وينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى.

٢ ـ استحالة المشروع المعرفي والحضاري الغربي

(أ) يجب أن نعرف أن المشروع الغربي لسد كل الثغرات وللتوصل للقانون العام مشروع مستحيل من الناحيتين المعرفية والعلمية. فمن الناحية المعرفية يفترض هذا النموذج بساطة العقل وبساطة واقع الإنسان (الطبيعي والاجتماعي) وبساطة الدال اللغوي وبساطة المدلول الإنساني وبساطة العلاقة بينهما. وهو يفترض بيقين كامل متعصب أن رقعة المجهول ستتناقص بالتدريج وستتزايد رقعة المعلوم، وأن تحكّم الإنسان في الواقع سيصبح كاملاً، وهو افتراض أقل ما يوصف به أنه طفولي وسخيف. والملاحظ العابر للعالم عام ١٩٩٦ (عام صدور هذا الكتاب) سيعرف هذا تمامًا، والدارس للعلوم الطبيعية سيوافقنا تمامًا على سخف هذه المقولات.

(ب) يحاول النموذج المعرفي الغربي أن يصل إلى مستويات من التعميم لا تبررها درجة المعرفة عند من قاموا بالتعميم، فلنأخذ مفهوم «طبقة» التي تتحدد (في المعجم الماركسي) من خلال مقاييس مادية مثل دخل الإنسان وعلاقته بأدوات الإنتاج.. إلخ. وهذا المفهوم التحليلي تعبير عن محاولة الوصول إلى مصطلح عام عالمي دقيق كمي يتجاوز الغائيات ولا يهيب بمفهوم الطبيعة البشرية (شأنه في هذا شأن مصطلحات أُخرى مثل «حتمية التاريخ»). وحينما قام ماركس وإنجلز وغيرهما بتطوير المصطلح، لم يكن هناك دراسات كافية عن بقية أنحاء العالم (بل يبدو أن معرفة ماركس بطبيعة التركيب الطبقي الفذة في بلدة في شرق أوروبا مثل بولندا كانت محدودة للغاية). ومع هذا، تم تطوير مفهوم ومصطلح «طبقة» باعتباره مفهومًا ومصطلحًا عامًّا. وحينما بدأ ماركس يقرأ عن الشرق، ظهرت له أشكال من التنظيم الاجتماعي ليس

لها نظير في تجربته، ومن ثم، لجأ إلى حل هيغلي وقال: «هذا، إذن، هو النمط الآسيوي للإنتاج»، وهو مصطلح أقل ما يوصف به أنه مضحك، وهو يعادل تمامًا عبارة «لا أعرف شيئًا عن بقية العالم على الإطلاق». ولنتخيل كل علماء الشرق جالسين يحاولون تفسير تاريخهم الطويل المركب في الصين والهند ومصر وأفريقيا من خلال مقولة ماركس الكاسحة.

أما من الناحية العملية، فالمشروع الحضاري الغربي المبني على التنمية والتحكم في المصادر وتعظيم الإنتاج والاستهلاك والتقدم المستمر اللانهائي قد ارتطم بحائط كوني صلب، فإذا كان الإنسان الغربي الذي لا يشكل سوى نسبة ضئيلة من سكان الكرة الأرضية يستهلك ما يزيد على ٨٠ ٪ من مواردها الطبيعية (ويبلغ حجم ما استهلكه الأمريكيون في المائة سنة الماضية ما يساوي كل ما استهلكه الجنس البشري عبر تاريخه) فإن هذا يعني أن النمط الغربي في التنمية وتحقيق السعادة (أو اللذة) للأفراد لا يمكن محاكاته. ولنتخيل لو تبنت الصين والهند هذا النمط وبدأت سيارات ثلث الجنس البشري في حرق الوقود وتبديد الأكسجين بالمعدلات الغربية «المتقدمة» «الراقية»، وصاحب هذا التحاق البرازيل بركب التقدم، وتسارعت عملية قطع غابات المطر الاستوائية (التي تشكل مصدر ثلث أكسجين الكرة الأرضية) فمما لا شك فيه أن هذا النموذج سيؤدي بنا جميعًا إلى الاختناق.

ولعل استحالة هذاالمشروع المعرفي تظهر في تكاثر المدارس الفلسفية وإسهال المصطلحات الذي أصيبت به هذه الحضارة، حتى إنها تطالعنا يوميًا بمصطلحات جديدة يقدمها أصحابها على أنها أكثر دقة وعمومية واقترابًا من الحقيقة، ثم تسقط وتموت لتحل محلها مصطلحات جديدة يلهث وراءها مفكرونا متصورين أنها ستقدم لهم إجابة على أسئلتهم وحلاً لمشاكلهم، مع أن هذه المصطلحات ليست في واقع الأمر سوى تعبير عن الداء والمرض الغربي، مرض البحث عن المستحيل: مرض الدكتور فاوستوس الكافر، الباحث عن الغنوص الكامل والذي انتهى

بتدمير نفسه، ومرض دريدا، فيلسوف ما بعد الحداثة، الذي أعلن أنه لا تحكم وأن العالم كله لعب وذرات وقصص صغرى.

٣ ـ دراسة أزمة الحضارة الغربية

لا بد من دراسة أزمة الحضارة الغربية في جميع أوجهها: فإذا كان الغرب قد حقق مطلقيته ومركزيته من خلال الانتصارات المعرفية والمادية في المراحل الأولى من ظهور النموذج العقلاني والمادي، فقد حان الوقت أن نعيد النظر في هذه الانتصارات والنجاحات ونبين نقط القصور التي ظهرت من خلال التطبيقات المختلفة لنموذجه المعرفي، خصوصًا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر، وأن ندرس الأزمات الناجمة عن تبنيه وتطبيقه (خصوصًا بعد الستينيات، وهي النقطة التي اكتملت فيها معظم ملامح النموذج الحضاري المعرفي الغربي إذ تحققت معظم حلقات المتتالية الغربية الحديثة، ولم تعد مجرد ايديولوجية يتم التبشير بها أو مجموعة من الأفكار يتم الدعوة إليها وإنما أصبحت بناء حضاريًا ماديًا ظهرت نتائجه الإيجابية المباشرة العاجلة المقصودة، كما تبدت نتائجه السلبية غير المباشرة الآجلة وغير المقصودة). ومن المفارقات التي تستحق التسجيل أن دعاة التغريب واللحاق بالغرب في عالمنا العربي لا يزالون يدورون في إطار عقلانية القرن الثامن عشر، وعلوم القرن التاسع عشر، ويكررون تفاؤل الغرب بخصوص مستقبله في الوقت الذي سقطت فيه عقلانية القرن الثامن عشر وظهر مدى قصورها وتآكلت السببية البسيطة التي تستند إليها علوم القرن التاسع عشر، وتخلى كثير من المفكرين الغربيين عن تفاؤلهم بخصوص حضارتهم التي لم تعد تشعر بالثقة الكاملة بنفسها كما كانت تفعل حتى نهاية القرن التاسع عشر، وفقدت كثيرًا من إحساسها بمكانتها الخاصة في التاريخ ومركزيتها وعالميتها. وهذا أمر طبيعي ومتوقع مع تصاعد أزمات هذه الحضارة ابتداء من حربيها العالميتين (أي الغربيتين) وانتهاء بمشاكلها المتنوعة الكثيرة مثل تآكل مؤسسة الأُسْرة، وانتشار الإيدز والمخدرات، وتراكم أسلحة الدمار الكوني، والأزمة البيئية، وتزايد اغتراب الإنسان الغربي عن ذاته وعن بيئته، وهي كلها أمور كان

لا يتحدث عنها إلا الشعراء في شعرهم والروائيون في رواياتهم والعلماء في دراساتهم العلمية الرصينة التي لا يقرؤها سوى غيرهم من العلماء، ولكنها مع نهاية الستينيات أصبحت أخبارًا يومية تتناقلها الصحف والإذاعات والمجلات.

إن قضية أزمة الحضارة الغربية الحديثة ليست من اختراعنا، فقد تناولها كثير من المفكرين الغربيين مثل شبنجلر وتوينبي وكولن ويلسون. وموضوع الأزمة له أصداء في كل فروع المعرفة ولا بد من دراسة هذا الموضوع في جميع أوجهه. ويتم هذا عن طريق رصد الموضوعات والقضايا والأشكال الأساسية لهذه الأزمة كما عالجتها كافة التخصصات ثم ربطها الواحدة بالأخرى حتى نصل إلى نموذج تحليلي تفسيري للأزمة له مقدرة تحليلية وتفسيرية عالية. ويمكن طرح الأسئلة التالية: هل هناك علاقة بين الإباحية (نزع القداسة عن جسد الإنسان وتبديده)، وتلوث البيئة وتخزين آلاف الأطنان من الأسلحة التي تكفى لتدمير العالم عشرات المرات (نزع القداسة عن الكون وتبديده)؟ هل هناك علاقة بين العقلانية المادية والهولوكوست (الإبادة النازية)؟ أليست الإبادة هي تطبيق منهجي لمبدأ المنفعة على البشر فيباد من لا نفع لهم (مثل العجزة والسلاف واليهود) ويمنح البقاء لمن له نفع أو فائدة؟ هل هناك سبيل لتحاشي الأزمة أم أنها حتمية تاريخية تخضع لها الحضارة الغربية وكل من يسير سيرها؟ إن المطلوب هو الوصول إلى نظرية عامة لأزمة الحضارة الغربية الحديثة وأزمة النمط التحديثي الغربي.

٤ ـ نماذجية الانحراف

بعد دراسة النموذج المعرفي الغربي وأزمته، لا بد وأن ندرس تجلياته المختلفة، وسنثير قضية هامة وهي ما يسمى «انحرافات الحضارة الغربية» أو بعض الظواهر السلبية التي صاحبتها والتي تصنف على أنها مجرد انحراف عن نموذج إنساني تقدمي يعلي من شأن الإنسان. ومن هذه الظواهر التشكيل الامبريالي الغربي والنازية والصهيونية. ولعل من أهم آليات تجاوز التحيز اكتشاف نماذجية هذه الظواهر بمعنى أنها تعبر عن

شيء أساسي في الحضارة الغربية (عن نموذجها الكامن) لا مجرد استثناء أو انحراف.

ولعل دراسة نماذجية الامبريالية الغربية من أهم المداخل لاكتشاف حقيقة الحضارة الغربية الحديثة ونموذجها الحضاري المعرفي. ويمكن أن نطرح السؤال التالي: هل يمكن فصل الرخاء الغربي والرفاهية والتنمية المتصاعدة عن عملية النهب الكبرى (واقتسام العالم) التي قامت بها الامبريالية الغربية، والتي ليس لها نظير في التاريخ من ناحية اتساع المجال والمنهجية؟ إن مجمل ماحصلت عليه انكلترا من الهند وحدها يفوق بمراحل ما قامت هي بإنتاجه إبان الثورة الصناعية. ولم تستفد انكلترا اقتصاديًا وحسب من مستعمراتها، بل إنها قامت بتصدير كل مشاكلها الاجتماعية إلى الشرق - من فائض بشري (عمال متعطلون) إلى أعضاء أقليات غير مرغوب فيهم (اليهود إلى فلسطين)، إلى مجرمين يهددون نسيج المجتمع، إلى فاشلين ومغامرين أخفقوا في تحقيق الحراك الاجتماعي. كل هؤلاء تم تصديرهم إلى الشرق مع كم هائل من السلع الكاسدة. إذا أضفنا إلى هذا ما نُهب من عمالة وخبرات وآثار، بل وما أحرق من اكسجين وما تراكم من ثاني اكسيد الكربون في الفضاء، وهو ما أدى إلى تضييق الحدود على التنمية في الوقت الحاضر، إذا فعلنا هذا، هل يمكن عزل التراكم الرأسمالي عن التراكم الامبريالي؟ إن الحديث عن النموذج الحضاري والمعرفي الحضاري والمعرفي الغربي بمعزل عن ظاهرة الامبريالية هو تحيز أكبر وخلل تحليلي جوهري لا بد من تجاوزه. ولذا لا بد من استعادة الامبريالية كمقولة تحليلية أساسية في دراسة المجتمع الغربي (هل يمكن مثلاً دراسة الاقتصاد الاسرائيلي و«نجاح» المجتمع الإسرائيلي بمعزل عن عشرات البلايين من الدولارات التي تصب في مجتمع لا يتجاوز عدد سكانه أربعة ملايين، وهي تصب فيه بسبب صهيونيته، أي قيامه بوظيفة امبريالية عسكرية محددة؟).

أما بخصوص النازية، فهي ولا شك لحظة نادرة في تاريخ الحضارة الغربية (والبشرية)، فلم يحدث قط أن تم إبادة الملايين بهذه المنهجية وهذا الرشد والحياد من قبل أو من بعد. ومع هذا، يمكن أن

تكون اللحظة النادرة هي أيضًا اللحظة النماذجية التي يكشف فيها النموذج الحضاري والمعرفي عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازية إن وضعت في إطار نظريات التفاوت العرقي التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر والتي شكلت الإطار العقائدي للتشكيل الاستعماري الغربي، وإن وضعت في إطار عمليات الإبادة المنهجية التي قام بها الإنسان الأبيض في الأمريكيتين، وعمليات الاسترقاق في افريقيا. إن فعلنا ذلك، فإن اللحظة النازية في الحضارة الغربية ستفصح عن هويتها الحقيقية وستظهر على أنها ظاهرة متواترة وأن فرادتها تنبع من درجة تبلورها وحسب، فهي لحظة عبّر فيها النموذج المعرفي الغربي المادي للإنسان عن نفسه بدرجة حادة. ونفس الشيء ينطبق على الصهيونية، فهي تعبير عن نفس الرؤية العلمانية الامبريالية التي تحول العالم والبشر إلى مادة استعمالية.

٥ ـ الفكر الغربي الاحتجاجي أو المضاد

كما أسلفنا، دخلت الحضارة الغربية مرحلة الأزمة منذ منتصف القرن التاسع عشر وفقدت كثيرًا من ثقتها بنفسها. وقد ظهرت أدبيات تعبر عن هذه الأزمة يمكن أن نسميها الفكر الاحتجاجي أو المضاد. ويعود تاريخ الفكر الاحتجاجي إلى عصر النهضة في الغرب ذاته، أي مع ظهور النموذج النفعي المادي. ولكنه ظل متواريًا بسبب انتصارات الحضارة الغربية المادية والمعنوية المذهلة. ومع دخول هذه الحضارة مرحلة الأزمة، ومع تزايد فقدانها لثقتها بنفسها، بدا هذا الفكر الاحتجاجي يكتسب مزيدًا من المركزية والمصداقية. وقد حاول هذا الفكر وصف الأزمة والتعبير عنها بل وتجاوزها. ولا بد من الاستفادة من هذا الفكر وأدبياته في محاولة استرداد المنظور النقدي تجاه الحضارة الغربية، ولا بد وأن نوفر للقارئ العربي أهم أدبيات هذا الفكر الذي يشمل كل فروع المعرفة: النقد الأدبي واللغة والفلسفة وعلم البيئة والعلوم الطبيعية والتاريخ... الخ، وسنجد أن النموذج الكامن وراء هذا الفكر ينطوي على قدر من الرفض للنماذج العلمية المادية العامة التي تهمل الكيف وما

لا يقاس والمطلقات والخصوصية، ووجود هذه الأدبيات بالعربية سيجعل الحوار بخصوص المشروع الغربي أكثر تركيبًا.

أ ـ الحداثة

ظهرت في الغرب دراسات كثيرة للغاية عن انتهاء الحداثة وفشلها وعدميتها ولا إنسانيتها وضرورة تجاوزها، وتوجد دوريات متخصصة في نقد الحداثة، كما توجد دوريات فلسفية وأدبية ذات توجه ديني (مسيحي) تنشر دراسات نقدية متعمقة في هذا الموضوع. ويوجد نقد للحداثة داخل الفكر الماركسي في غاية الأهمية (لوكاش ـ جراف ـ جيمسون ـ ايجلتون). وفكر ما بعد الحداثة، رغم عدميته، يحوى نقدًا هامًا لكثير من جوانب المشروع التحديثي (الاستناري) الغربي.

ب ـ نظريات التنمية (والتقدم)

ظهرت دراسات عديدة عن مفهوم التنمية وكيف أنه مفهوم كمي لا يتعامل مع الكيف، ومادي لا يتعامل مع الإنسان، عام لا يتعامل مع الخاص والفردي ـ أي أنه قاصر عن الإحاطة بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية. كما أنه مع تصاعد أزمة البيئة بدأ الكثيرون يتحدثون عن حدود التقدم والتنمية. كما أن فشل معظم التجارب النهضوية والتنموية في العالم الثالث والتي تستند إلى مفاهيم التنمية الغربية بدأ هو الآخر ينتج أدبيات تطالب بفتح باب الاجتهاد بخصوص هذا المفهوم المحوري بالنسبة للتشكيل الحضاري الغربي.

جـ ـ فكر أحزاب الخضر والمدافعين عن البيئة

وهو من أهم أنواع التفكير المضاد، فإذا كان الفكر الغربي المادي الحديث مبنيًا على لا محدودية العقل ومقدرته على التحكم في الأرض وغزوها، فإن فكر المدافعين عن البيئة يصدر عن فكرة قصور العقل البشري وعن فكرة التواؤم مع الكون، ومن ثم فإن منطلقاته تختلف تمامًا عن منطلقات العلم الغربي.

د ـ المراجعات الجديدة للتاريخ الغربي

ظهرت دراسات تاريخية عديدة للتاريخ الغربي والفكر التاريخي الغربي تعيد النظر فيه وفي مسلماته. فأعيد كتابة تاريخ الاستعمار من منظور الشعوب المقهورة والتي أبيدت أو تلك التي فقدت تراثها. ومن أهم الظواهر التي أعيد النظر فيها، ظاهرة الثورة الفرنسية، فقد ظهرت عشرات الكتب الجديدة عن الثورة الفرنسية أساسًا باللغتين الإنكليزية والفرنسية. وبعض هذه الكتب يطرح رؤية جديدة تمامًا. وبعض هذه الدراسات تركز على حادثة فاندي (مارس ١٧٩٣) وهي الموقعة التي قامت فيها قوات الثورة الفرنسية بأول عملية إبادة منهجية (هولوكوست) في العصر الحديث، إذ قامت قوات الثورة تحت قيادة الجنرال وستيرمان بذبح النساء والأطفال والرجال والشباب حتى يجتث العداء للثورة من جذوره. ولم يذكر المستنيرون العرب هذه الحادثة حين انهمكوا بحماس شديد في الاحتفال بعيد الثورة الفرنسية المئوي الثاني.

وتبين إحدى الدراسات أن العنف الذي صاحب الثورة لم يكن مجرد ظاهرة عرضية وإنما كان سمة بنيوية نماذجية، فالعنف (حسبما تطرحه هذه الدراسة) كان هو الوسيلة الوحيدة المتاحة للدولة القومية (التي أسقطت الدين) لتجنيد الطاقات الحيوية للجماهير. كما أن العنف هنا ليس انحرافًا عن العقل وإنما هو إعادة صياغة الواقع بما يتفق مع المقاييس الباردة الرياضية غير الإنسانية للعقل. وتشير دراسات أُخرى لموقف الثورة الفرنسية من الأقليات وكيف أنها أبادتها إما فعليًا أو مجازيًا عن طريق إسقاط سماتها الخصوصية. وهناك دراسة ثالثة تبين أن الثورة أدت إلى إعاقة تطور فرنسا الاقتصادي، ومن ثم أعطت الفرصة لإنكلترا لتصبح الدولة الصناعية العظمى دون منازع. وهناك دراسات عن تزايد معدلات الطلاق بعد الثورة وعدد الأطفال غير الشرعيين وغير ذلك من الموضوعات التي لم تشر لها التواريخ التقليدية (المستنيرة) من قريب أو بعيد.

هـ ـ المراجعات الجديدة في علم النفس وعلم اللغة

وهي مراجعات تبين الخلل المعرفي والأخلاقي في كثير من

نظريات علم النفس واللغة وتوضح مدى عمق الأزمة المعرفية في الغرب، وعلم اللغة بالذات يبين مدى قصور الفكر المادي الوضعي، ويذهب البعض إلى أن الفكر الفلسفي الحقيقي في الغرب يوجد الآن في الكتابات عن فلسفة اللغة وليس في كتب الفلسفة.

و ـ الأزمة المعرفية في العلوم الطبيعية

من أهم التخصصات التي عبر التفكير المضاد عن نفسه من خلالها الفكر الفلسفي في العلوم الطبيعية. فعلم القرن التاسع عشر كان منطلقًا من الإيمان بالسببية البسيطة وبإمكانية التحكم (الامبريالي الكامل) في الواقع وبأن رقعة المجهول تتناقص نتيجة لتزايد رقعة المعلوم. وقد تحطمت السببية البسيطة تمامًا ولم يعد يحلم أحد بالتحكم، بل لم يعد أحد يحلم بإمكانية استيعاب كل المعرفة المتاحة، أي أن عملية التراكم قد وصلت إلى درجة أصبح من المستحيل معها على عقل الإنسان استيعابها، أي أن الإنسان أدرك حدوده من خلال انتصاراته (وهذه مفارقة تستحق التأمل). كما أن وهم تناقص المجهول وتزايد المعلوم سقط تمامًا، فالمعلوم يتزايد ولكن بتزايده يتزايد المجهول عشرة أضعاف (وهذه مفارقة أُخرى). وقد انعكس هذا في المفاهيم والفرضيات والنظريات بل والقوانين العلمية الحديثة، وتحولت العلوم الطبيعية إلى علوم إجرائية تطمح إلى تفسير بعض جوانب الظاهرة لا كل جوانبها. ولا بد من كتابة دراسة في هذا الموضوع الذي يجب أن يُعطي أولوية حتى يتحرر المتعلمون والمثقفون من وهم السببية البسيطة.

ومن الأشياء التي يجب التنبيه إليها أن كثيرًا من المتحدثين باسم الحضارة الغربية الحديثة، سواء كانوا علماء أم منفذين، عادة ما يمجدون التعددية ويهاجمون المركزية الغربية، ولكن رغم كل هذا، يظل النموذج الوحيد الفعال (الذي يتعامل الغرب من خلاله مع العالم والذي يطبقه البنك الدولي وهيئة الأمم والنظام العالمي الجديد ووكالات التنمية ومعاهد البحوث الأكاديمية والاستراتيجية) هو النموذج المادي الواحدي العقلاني.

ثالثًا: نسبية الغرب

وعملية النقد ليست عملية سلبية الهدف منها هو الفضح والتفكيك (فهذا أمر جدير بالعدميين من دعاة ما بعد الحداثة) وإنما هي أساسًا عملية تهدف إلى الفهم المتعمق الذي يجعل من الممكن فرز محتويات الترسانة المعرفية الغربية وعزل ما هو خاص (غربي) عما يصلح لأن يكون عامًا (عالميًا). فما هو عالمي يعبر عن إنسانية مشتركة، وبالتالي لن يكون من الصعب تبنيه وفق شروط نسقنا النظري المستقل النابع من أسئلة واقعنا وقضاياه.

ولكن لا بد وأن يواكب هذا التخلص من الاحساس بمركزية الغرب ونزع صفة العالمية والعلمية والمطلقية عن الحضارة الغربية وتوضيح أن كثيرًا من «القوانين العلمية» التي يدافع عنها دعاة التغريب باعتبارها تصلح لكل زمان ومكان هي نتيجة تطور تاريخي وحضاري محدد وثمرة تضافر ظروف فريدة في لحظة فريدة.

فإذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق، فإنه يجب أن يستعيد نسبيته، وإذا كان يشغل المركز فإنه يجب أن يصبح مرة أُخرى عنصرًا واحدًا ضمن عناصر أُخرى تكوّن عالم الإنسان، وإن كان يعتبر نفسه عالميًا. وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة تبيان خصوصيته ومحليته، أي أن الغرب يجب أن يصبح غربيًا مرة أُخرى لا عالميًا. وهذا لا يمكن أن يتم إلا باستعادة المنظور العالمي والتاريخي المقارن بحيث يصبح التشكيل الحضاري الغربي تشكيلاً حضاريًا واحدًا له خصوصيته وسماته وتاريخه، تمامًا كما أن لكل التشكيلات الأُخرى خصوصياتها وسماتها وتاريخها. والمنظور المقارن لا يعني علاقة التأثير والتأثر الشائعة في الدراسات الجامعية، وإنما يعني محاولة الوصول إلى رؤية عالمية حقة من خلال مقارنة البنى الحضارية والتجارب التاريخية المختلفة والنماذج المتعددة التي تعامل الإنسان من خلالها مع العالم فأبدع أشكالاً حضارية خاصة متنوعة لها قوانينها الداخلية وتنبع إنسانيتها من خصوصيتها لا من خلال اتساقها مع قانون عالمي عام وهمي هو في نهاية الأمر «قانون غربي».

ومما سيساعد على هذا الأمر أن الحضارة الغربية قد فقدت مركزيتها المزعومة على المستوى المادي إذ ظهرت مراكز حضارية أُخرى ناجحة حتى بالمعايير المقبولة لدى الحضارة الغربية ودعاتها، ويمكن إنجاز هذا الهدف من خلال عدة محاور:

١ ـ إبراز خصوصية الحضارة الغربية

تدور كتابات ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني حول موضوع أساسي كامن وهو خصوصية الحضارة الغربية، وهو يرى أن الخاصية الأساسية لهذه الحضارة هي اتجاهها نحو الترشيد ومزيد من الترشيد إلى أن يتم ترشيد كل جوانب الحياة. وهذه الخاصية تعود (كما يرى فيبر) إلى سمات بنيوية فريدة مقصورة على الحضارة الغربية ومكونات حضارية فريدة مثل القانون الروماني وبناء المدينة الغربية وبعض سمات اليهودية ثم المسيحية الغربية، بل وتطور الموسيقى في الغرب. وعملية الترشيد هذه في تصوره هي التي أدت إلى ظهور ما يسميه بالرأسمالية الرشيدة (في مقابل رأسماليات المجتمعات التقليدية) التي طورت نظم الإدارة البيروقراطية الدقيقة الموضوعية. وهو يرى أن عملية الترشيد هذه لن تؤدي إلى إسعاد الإنسان وإنما إلى ظهور ما يسميه بالقفص الحديدي ـ أن يخضع البشر لقواعد عامة رشيدة صماء، إذ أن الترشيد الغربي هو في جوهره عملية فرض للقانون المادي الواحدي على الإنسان والمجتمع، وذلك حتى يتم تنميطه والتحكم فيه.

مهما كان الأمر، فإن تركيز فيبر على خصوصية الحضارة الغربية (في مقابل تركيز ماركس أو دوركايم على فكرة القانون العام) أمر في غاية الأهمية ويخدم قضية المشروع المعرفي المستقل.

ويمكن أيضًا دراسة خصوصية تطور التكنولوجيا الغربية الحديثة في مقابل أنواع التكنولوجيا الأُخرى مثل التكنولوجيا الصينية على سبيل المثال أو حتى تكنولوجيا توليد الطاقة من مساقط المياه ومراوح الهواء في الحضارة الغربية ذاتها. وثمة نظرية تذهب إلى أن تكنولوجيا الطاقة المولدة من الفحم (وهو ما يعني ضرورة استخراجه من باطن الأرض)، والتي

ظهرت في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر، مرتبطة تمامًا بعقلية الغزو وهزيمة الطبيعة (والإنسان) التي تسم المشروع المعرفي الغربي (على عكس الطاقة المولدة من مساقط المياه والريح، والتي كانت منتشرة في أوروبا حتى نهاية القرن الثامن عشر، فهي مبنية على التوازن مع الطبيعة والتعاون معها).

٢ ـ دراسة الظروف التاريخية والثقافية للظاهرة

حينما تواجهنا ظاهرة غربية (أو أي ظاهرة)، سنحاول معرفة ظروفها التاريخية والاجتماعية، فنحن نعرف أن أي ظاهرة (فكرية أو علمية) لا توجد فجأة وبدون مقدمات، بل إن ثمة مركبًا من الأسباب أدى إليها، وهي جزء من نسيج مجتمعي حضاري ترك فيها تحيزاته وتوجهاته وآلامه وأحزانه ورؤاه وعنصريته. ومن شأن هذه الدراسة تقويم أسس المعرفة الغربية والتأكيد على خصوصيتها ومحدوديتها ونسبيتها.

ولنأخذ عبارة «النمط الآسيوي للإنتاج». لن نفهم هذه العبارة إلا في إطار تزايد إحساس الغربي بمركزيته وعالميته، والذي بدأ منذ عصر النهضة ثم تزايدت حدته إلى أن أصبح عنصريًا صريحًا يقسم العالم إلى الغرب المتحضر ثم بقية العالم البدائي. وقد تواكب هذا مع رغبة العالم الغربي في تقديم تفسيرات علمية شاملة للعالم بأسره لا ثغرات فيها، وهو ما ترجم نفسه إلى محاولة السيطرة على كل المقولات التفسيرية (فيما سمى امبريالية المقولات). ولذا، كان لا بد وأن تغطي نظريات الإنسان الغربي كل التاريخ البشري (وإلا لما كانت علمية)، وكان لا بد وأن يصنف آسيا وأفريقيا ويدخلهما في منظومته المعرفية حتى لو لم يعرف شيئًا عنهما.

٣ ـ بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث

تناولنا الأبعاد المعرفية للظواهر الغربية في كثير من الأمثلة التي ضربناها، ويمكن أن نضرب هنا بعض الأمثلة عن الأبعاد الدينية لبعض الأفكار التي قد نظن لأول وهلة أنها بعيدة كل البعد عن أي منظومة

دينية (مثل فكرة الحتمية التاريخية التي يذهب البعض إلى أنه علمنة للرؤية المسيحية للتاريخ)، ولكننا سنكتفي بالإشارة إلى بعض المصادر اليهودية للفكر الغربي الحديث. ويطرح هذا الفكر نفسه على أنه فكر عالمي، أو على الأقل هكذا يروج له دعاة الحداثة. ولكن من المتفق عليه بين دارسي هذا الفكر أن اليهود الغربيين قد حققوا بروزًا غير عادي داخل الحضارة الغربية الحديثة، ولكن لم تؤكد الدراسات المنشورة ما يمكن أن نسميه «المكون اليهودي» في الفكر الغربي الحديث. وكلمة «يهودي» هنا لا تعني يهودية التوراة أو حتى التلمود وإنما هي يهودية القبالاه، (خصوصًا القبالاه اللوريانية، نسبة إلى إسحق لوريا) التي سيطرت تمامًا على اليهود وعلى المؤسسات الدينية اليهودية ابتداء من القرن السادس عشر. والقبالاه، باختصار شديد، هي فلسفة حلولية واحدية متطرفة توحد تمامًا بين الخالق والمخلوق حتى تتلاشى الثغرات بينهما، وحتى يصبح الإنسان هو الخالق وتصبح الطبيعة هي أيضًا الخالق، أي أنها نظام حلولي متطرف تؤدي حلوليته المتطرفة إلى وحدة وجود كاملة هي في جوهرها واحدية مادية. ولذا تعد القبالاه اللوريانية تمهيدًا للفكر العلماني الذي يقدس المادة والطبيعة ويؤله الإنسان لا كمخلوق فريد وإنما كجزء من الطبيعة. والقبالاه لها رموزها ورؤيتها للكون ولدوراته، وللتاريخ ومساره، وللإنسان وحركاته وسكناته. وقد أدت إلى ما يسمى في الدراسات اليهودية بتصاعد الحمى المشيحانية (أي الاعتقاد بقرب وصول الماشيح المخلص اليهودي). والنزعة المشيحانية نزعة عدمية معادية للحدود، ترى الإنسان كائنًا لا حدود له (أي إلهًا) ولذا فهي تترجم نفسها دائمًا إلى اتجاهات ترخيصية (تسقط الشرائع الإلهية والإنسانية) إباحية داعرة، وتنتهي بإسقاط حدود الإنسان وهويته.

وقد قامت المؤسسة الحاخامية بالتصدي للقبالاه ودعاتها، واتهمتهم بالشرك الصريح وبالعداء للتوحيد بل ولليهودية ذاتها. كما بين الحاخامات أنها فلسفة ليست نابعة من اليهودية ذاتها، أو من التراث التوراتي والتلمودي، وإنما من النزاعات الحلولية السلافية الشعبية والتصوف الفلاحي السلافي (وهي نفس التربة التي أثرت في

القبالاه في نهاية الأمر، اكتسحت المؤسسة الحاخامية وكل المدارس التلمودية العليا (اليشيفا) وأصبحت التفسيرات الشائعة للتوراة والتلمود هي التفسيرات القبالية، بل وظهرت قبالاه مسيحية انتشرت وشاعت وتأثر بها كثير من المفكرين الغربيين خاصة في عصر النهضة. ونحن نسمي القبالاه «يهودية ومسيحية» تجاوزًا فهي في واقع الأمر لا يهودية ولا مسيحية، وإنما حلولية ووثنية تمامًا.

ولم تظهر دراسة واحدة باللغة العربية عن القبالاه، أما الحركات المشيحانية فقد ظهر كتاب أو أكثر يتحدث عنها دون دراسة للأنماط الكامنة أو الدلالات الفلسفية والتاريخية المضمرة فيها. وعدد الدارسين للقبالاه والحركات المشيحانية اليهودية في الغرب محدود، كما أنهم محصورون داخل حقل الدراسات اليهودية لا علاقة لهم بالحركات الفكرية الغربية الحديثة. ومؤرخو الفكر الغربي الحديث لا يعرفون الكثير عن القبالاه أو لعلهم يجهلونها تمامًا. ومن ثم، ظل المكون اليهودي (القبالي) للفكر الغربي الحديث خفيًا، ولم يتوفر أحد على دراسته بشكل منهجي مستفيض، وهذا ما قد يمكننا إنجازه أو على الأقل وضع الخطوط الأساسية لإنجازه حتى نتعرف على هذا التحيز العميق الكامن. ويمكن أن يتم هذا على عدة محاور:

أ ـ باروخ سبينوزا

يعد سبينوزا في تصور الكثير من مؤرخي الفكر الغربي الحديث فيلسوف العلمانية الأول، ويمكن رؤيته على أنه أول إنسان علماني، فقد ترك اليهودية ولم يعتنق دينًا آخر، وقد دعا إلى طبيعية مادية آلية متطرفة تؤدي إلى تأليه الطبيعة وتطبيع الإله. ومن المهم للغاية توضيح علاقة فكره بالفكر القبالي (والغنوصي)، وتوجد دراسات تشير إلى هذا الموضوع دون التعمق فيه.

ب ـ سيغموند فرويد

لا يمكن فهم مدرسة التحليل النفسي برموزها الجنسية الكثيرة إلا

بالعودة للقبالاه التي وصفت بأنها «جنست الإله وألهت الجنس»، وهذا وصف لا بأس به لمنظومة فرويد التي حولت الجنس إلى المطلق العلماني الكامن.

ولنأخذ تقسيم فرويد الشهير للنفس البشرية إلى الأنا والأنا الأعلى والهو، ولنركز على الهو. والكلمة هي ترجمة علمية دقيقة لكلمة id اللاتينية. ولعله كان من المفيد أن يعرف من نقلوا هذه الكلمة إلى العربية أن هناك احتمالاً قويًا بأن الكلمة تعود إلى كلمة «يِد yid» والتي تعني «يهودي» باليديشية (لغة يهود شرق أوروبا)، كما يقال إنها صدى لكلمة «يسود» العبرية، أي «الأساس» وهي أحد التجليات العشرة التي تشكل الإله والإنسان الكوني في المنظومة القبالية والتي يقع مكانها في أعضاء التذكير تمامًا، أي أن الدال id هي الأساس الجنسي (اليهودي) للكون. وقد ظهرت العديد من الدراسات في هذا الموضوع، بل وتوجد دورية متخصصة Judaism and Psycho-analysis عن علاقة اليهودية بالتحليل النفسي. ومما له دلالته أنه توجد دراسة رائدة باللغة العربية كتبها عالم مصري جليل هو الدكتور صبري جرجس بعنوان **التراث اليهودي والصهيوني في الفكر الفرويدي** (القاهرة، عالم الكتب، ١٩٧٠). ورغم أهمية هذه الدراسة فقد تم تجاهلها تمامًا، ولم يتصدَّ لها أحد بالتأييد أو التفنيد رغم أن صاحبها ليس من الهواة وإنما كان من كبار علماء النفس في مصر، وكتب دراسته بعد عدة سنوات من الدراسة والفحص والتمحيص.

ج ـ فرانز كافكا

يعد كافكا من أهم الروائيين الغربيين، ويُعد موقفه العبثي العدمي تعبيرًا عن «أزمة الإنسان في العصر الحديث» (أي أزمة الإنسان الغربي في العصر الحديث). والمكون اليهودي القبالي في فن كافكا وفكره أمر واضح للغاية.

د ـ المدرسة التفكيكية

تعد المدرسة التفكيكية أهم المدارس الفكرية الغربية في الوقت

الحاضر. وقد ارتبطت هذه المدرسة باسم جاك دريدا الفيلسوف الفرنسي، وهو يهودي من أصل جزائري، ومن أقطاب المدرسة إدمون جابس وهو يهودي من أصل مصري. وفي الولايات المتحدة، نجد أن هارولد بلوم، أحد أهم النقاد التفكيكيين، يهودي أيضًا. وقد تلقى دريدا تعليمًا تلموديًا (والتعليم التلمودي في الوقت الحاضر ينحو منحى قباليًا). أما هارولد بلوم، فله كتاب يسمى **القبالاه والنقد**. وقد كتب رواية يسميها هو نفسه رواية غنوصية. وقد تعرضت بعض الدراسات النقدية لهذا الجانب من الفكر التفكيكي دون التعمق فيه. ومن المضحك أن كل العرب الذين نقلوا الفكر التفكيكي أو ما بعد الحداثة بأمانة شديدة لم يتعرض أحد منهم لهذا الجانب، فعبارة «شهوة القراءة» و«لذة النص» عبارات منقولة من إحدى مدارس التفسير في العهد القديم، حيث يشبه تفسير التوراة بمضاجعة الأنثى، وتُشبّه لذة القراءة باللذة الجنسية.

رابعًا: الانفتاح على العالم

لا بد من الانفتاح على ثقافات العالم والاستفادة من التراث الحضاري والثقافي والفكري للحضارة العريقة المختلفة التي تملك زادًا معرفيًا غزيرًا في فهم الإنسان والمجتمع والطبيعة. فما حدث فيما يسمى «النهضة العربية» أن تم الانفتاح على الغرب وحسب، وبالذات على انكلترا وفرنسا (ثم أمريكا) وأحيانًا على ألمانيا، مع جهل شبه عام بتاريخ شرق أوروبا. وقد صاحب هذا تجاهل كامل لما يسمى «الحضارات غير الغربية»، أي معظم حضارات العالم. فنحن لا نعرف إلا أقل القليل عن تطور الاقتصاد الياباني حتى القرن التاسع عشر وعن نماذجه التنموية بعد ذلك (وقد اختط طريقًا حضاريًا غير الطريق الغربي ووظف بعض العناصر التراثية في عملية التحديث). كما أننا لا نعرف الأنواع الأدبية اليابانية، أو التقاليد المسرحية اليابانية. وأنا أزعم أن مسار تاريخ المسرح العربي كان من الممكن أن يتغير تمامًا لو درس نقادنا وأدباؤنا التقاليد المسرحية اليابانية التي تختلف جوهريًا عن التقاليد المسرحية الغربية.

ولعلهم لو فعلوا لاكتشفوا أن كثيرًا من ملاحمنا الشعبية هي أشكال مسرحية كان من الممكن دراستها واتخاذها نقطة انطلاق. ونفس الشيء ينطبق على العالم الإسلامي فمعرفتنا بلغات البلاد الإسلامية مثل السواحيلية والإيرانية والتركية ومعرفتنا بتواريخنا مسألة مقصورة على بضعة أفراد ومعرفتنا بمشاكلهم وإسهاماتهم نحصل عليها من مصادر غربية إن كان عندنا الاهتمام الكافي، وذلك مع أن تواريخ الشعوب الإسلامية غير العربية بكل ما تحوي من ثراء وتنوع، والتي ينتظمها مع هذا إطار إسلامي واحد، لتنهض دليلاً على إمكانية إنشاء حضارة تعددية حقيقية لا تسقط بالضرورة في العدمية النسبية التي تؤدي لها التعددية الغربية.

والانفتاح على العالم سيؤدي إلى إصلاح التشوه المعرفي الذي لحق بنا بعد سنوات طويلة من الاستعمار الغربي تم فيها ترسيخ فكرة مركزية الغرب، وتمت إعادة صياغة المقررات المدرسية بحيث أصبح تاريخ الثورة الفرنسية هو ما يتعلمه طلابنا، ولا يعرفون شيئًا عن الدولة العثمانية سوى أنها أصابت مصر بالتخلف، وتمت دراسة الفنون الغربية دون الفنون الشرقية أو الإسلامية. ولذا، أصبح المثقف العربي المسلم يعرف الكثير عن جان بول سارتر وعن المدارس النقدية المختلفة للغرب، ولا يعرف إلا أقل القليل عن تراثه. وحتى بعد رحيل القوات الأجنبية، ظهرت نخب ثقافية محلية تؤمن تمامًا بضرورة اللحاق بالغرب، واستمرت في ترسيخ القيم والمعارف الغربية وتهميش ما خلاف ذلك.

إن إدراكنا للتحيز سيجعلنا نأخذ حذرنا حينما تصلنا معارف من الغرب أو الشرق فلا نستنيم لها ولا نتلقاها بسلبية على أنها معرفة عالمية عامة، بديهية طبيعية مطلقة، تعبر عن القانون العام، لا يمكن أن تقوم للعلم قائمة بدونها، وإنما سنخضعها للتقييم النقدي، وسنعمل فيها العقل لنكشف النماذج المعرفية والرؤى الفلسفية الكامنة فيها (وهي عادة نماذج مادية اختزالية) ولنميز بين الغث والسمين، وبين الحق والباطل، وبين ما ينفع الناس وما يبدد البشر، وسنعمل العقل لأننا نعرف أنه لا يوجد قانون واحد عام جاهز، ولا توجد إجابات نهائية، وأن المعرفة، من ثم، هي ثمرة محاولة إنسانية دائبة للتعرف على بعض جوانب الكون،

وهي محاولة ستستمر إلى أن يبدل الله الأرض غير الأرض والسموات، إذ أنه لن يُقدّر لعقل الإنسان القاصر المحدود أن يعرف كل جوانب الكون.

بل إننا ستتحرر من الحقائق التي تدعي أنها صلبة ومطلقة، فمقولة التحيز ستجعلنا ندرك أنه يمكن أن يقوم البعض بلَيّ عنق الحقائق بوسائل مختلفة لتوظيفها في خدمة وجهة نظر معينة، وأن تراكم المعلومات لا يتم بطريقة محايدة، وإنما من خلال نموذج معلوماتي متحيز، نموذج يقرر ماذا يستحق الرصد والتسجيل، وماذا يجب أن يهمل، وما هو المركز وما هو الهامش؟

ولكن إدراكنا للتحيز لن يجعلنا نسقط في العدمية الفلسفية ونعلن انتهاء العلم (والتاريخ)، إذ أننا نؤمن أنه لا بد وأن يواكب كل آليات تجاوز التحيز صياغة نموذج معرفي بديل يستفيد من العلم الغربي وكل العلوم والتجارب التاريخية، وينطلق من تراثنا حتى يمكن توليد معارف وعلوم جديدة نحقق بها إمكانياتنا الإبداعية التي حبانا الله إياها وكرمنا بها كبشر.

النموذج البديل

أولاً: سمات النموذج البديل

١ ـ نابع من التراث

لا بد وأن يكون النموذج البديل نابعًا من تراثنا الذاتي. ويُقصد بالتراث، في هذا السياق، مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة، ويشمل ما هو مكتوب وصريح وما هو شفوي وكامن. والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه هو القرآن والسُّنّة اللذان يحويان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية. وقد نبعت حضارتنا من هذه القيم ويمكن محاكمتها من منظورها، والفقه الإسلامي يشكل محاولة الأسلاف لفهم قواعد هذا

النموذج المعرفي، تمامًا كما أن كتابات المفكرين هي محاولة لفهم قواعد النموذج الحضاري. والانطلاق من التراث لا يعني النسخ الحرفي لاجتهادات المجتهدين، وإنما يعني استخلاص القواعد الكامنة في إبداعاتهم، سواء أكانت هذه القواعد واعية وصريحة أم كانت غير واعية وكامنة، ثم استخدام هذه القواعد لإعادة قراءة القرآن والسُّنة ولقراءة التراث الحضاري.

٢ ـ محاولة الوصول إلى نظرية شاملة

لا بد وأن نطمح للوصول إلى نظرية شاملة وكبرى (grand theory). والنظرية الكبرى في السياق الغربي (وفي داخل الإطار المادي) هي نظرية تحاول الوصول إلى اليقين الكامل والتفسير النهائي والحلول الشاملة، وتهدف إلى تمكين الإنسان من التحكم الامبريالي الكامل في الطبيعة من خلال معرفة قوانينها. وقد اكتشف الإنسان الغربي استحالة مشروعه المعرفي فانتقل من الاستنارة والتحديث إلى مرارة الحداثة ومنها إلى عبثية ما بعد الحداثة (الاستنارة المظلمة، على حد قول أحد مؤرخي الفلسفة)، أي أن تطور الفكر الفلسفي الغربي هو تعبير عن تزايد الإحساس بفشل المشروع الحداثي وعن نهاية وهم التحكم الكامل والسقوط في إعلان عبثية الكون ونهاية الإنسان، وهو تعبير عن نمط أساسي كامن، أي التأرجح بين قطبين: من محاولة للحلول النهائية والتفسيرات الشاملة إلى إعلان استحالة أي تعميم نظري وأي يقين معرفي.

ولا يوجد أي سبب لأن نتأرجح بنفس الطريقة: بين النظرية والحلول النهائية من جهة والعبثية والعدمية الكاملة من جهة أُخرى، وإنما سنحاول الوصول إلى نظرية شاملة كاملة نعرف مسبقًا أنها لن تصل إلى التفسير النهائي ولا اليقين المطلق، فهي ليست grand theory، أي نظرية كبرى شاملة نهائية، وإنما «relatively grand theory» أي نظرية كبرى وشاملة نسبيًا أو داخل حدود ما هو ممكن إنسانيًا. ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تتم في إطار مادي واحدي يصفي ثنائية الإنسان

والطبيعة، إذ إنه (داخل هذا الإطار) يظل التفسير النهائي الشامل حلمًا يداعب خيال الإنسان ويغويه.

٣ ـ ملامح النموذج البديل

(أ) الانطلاق من الإنسان

سنبدأ بالمقولة الإنسانية: إن الإنسان يقف في مركز الكون والطبيعة، كائن فريد ومركب، ومن أهم علامات تميزه وتفرده عقله الذي لا يسجل الطبيعة بشكل سلبي وحسب وإنما يعيها بشكل فعال، أي أن عملية الإدراك ليست عملية تسجيل بلهاء وإنما عملية اختيار. ولكل هذا، فإن الإنسان يتمتع بقدر من الاستقلال عن القوانين الطبيعية وبقدر من الحرية، إذ يمكنه النظر والتدبر، ثم الاختيار الأخلاقي الحر المستقل عن قوانين الحركة المادية، وهو قادر على الممارسة التي تستند إلى هذا الاختيار.

والإنسان هو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون، وهو الكائن الذي لا يرضى بسطح الأشياء، وإنما يطور المعاني الداخلية والرموز واللغة الحية، وهو ما تبرزه الأبحاث المختلفة في محور اللغة والمصطلح والأدب والنقد الذي يبدأ به هذا الكتاب. فرغم الإنسانية المشتركة التي تجمع بين أفراد الجنس البشري إلا أن الإنسان لا يخضع لبرنامج بيولوجي وراثي واحد عالمي (مثل بقية الكائنات) فثمة هويات ثقافية مختلفة، وإرادات جمعية مستقلة، وهو الكائن القادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الأخلاقي الحر، وهو الكائن القادر على ارتكاب الخطيئة والذنوب وقادر على التوبة والعودة. وهو قادر على البهيمية والملائكية، وعلى النبل والخساسة، فممارساته ليست انعكاسًا بسيطًا أو مركبًا لقوانين الطبيعة/المادة، فهو مختلف كيفيًا وجوهريًا عن الظواهر الطبيعية، بل ويشكل ثغرة معرفية كبرى في النسق الطبيعي المادي، فهو ليس جزءًا لا يتجزأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتجزأ منها، يوجد فيها ويعيش عليها ويتصل بها وينفصل عنها، قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لا يُردُّ في كليته إليها بأية حال، فهو

دائمًا قادر على تجاوزها وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات.

(ب) مقولة غير مادية

ولكن من منظور مادي، كل هذا أمر حدث بالصدفة من خلال عملية كيميائية، وهو ما يعني أن قانون الصدفة المادي هو القانون النهائي، ومن ثم فإن ثنائية الإنسان والطبيعة واهية، يمكن تصفيتها، بل يجب تصفيتها حتى تُسد الثغرات المعرفية وتسود الوحدة والواحدية المادية، وهو ما يعني ان الإنسان كيان مادي، جزء لا يتجزأ من الطبيعة وعالم الأشياء الذي يخضع للقوانين الواحدية المادية. ومن هذه الواحدية المادية نبع العلم الغربي الذي لا يفرق في نهاية الأمر (وفي التحليل الأخير) بين الإنسان والفرد، والذي يهتم بنقط التشابه بينهما أكثر من اهتمامه بنقط الاختلاف، فما يجمعهما هو النظام الطبيعي المادي الذي ينطلق منه العلم الغربي، وما يفرق بينهما هو هذه الثغرة المعرفية النابعة من إنسانية الإنسان وتفرده داخل النظام الطبيعي.

والتفسير المادي للأمور يلجأ إلى سد الثغرة المعرفية في النظام الطبيعي وإلى تصفية ظاهرة الإنسان لأنه تفسير غير قادر على استيعاب أي ثنائية أو أي تركيب يتحدى النظام الواحدي المادي البسيط (فالتفسيرات المادية تؤثر البساطة والواحدية على التركيب والتعددية). ولكن ليس هناك أي ضرورة لرفض مقولة الإنسان المركبة التي لا تُرد إلى المادة، خصوصًا وأنها جزء من تجربتنا الوجودية وإدراكنا لذاتنا. ولذا، بدلاً من تصفية الثنائية (بحثًا عن البساطة والواحدية)، قد يكون من الأمانة أن نستدعي ثنائية أُخرى ذات مقدرة تفسيرية عالية لا يمكن تصفيتها. وبدلاً من استخدام مقولات مادية تفسيرية وحسب، تفرض الواحدية على الواقع وتسوى الإنسان بالطبيعة، يمكن استخدام مقولات تفسيرية غير مادية، ويمكن استدعاء مدلول متجاوز للنظام الطبيعي ولقوانين المادة نصنف تحته كل الظواهر التي لا تخضع للقياس، ونفسر به كل ما لا يدخل شبكة السببية الصلبة، وندرك من خلاله كل التجليات التي تظهر في عالمنا الطبيعي دون أن يمكننا تفسيرها في جميع جوانبها، أي نستدعي

مقولة غير مادية تكمل (ولا تجب) المقولات غير المادية. هذه المقولة هي ما يطلق عليه المسلمون «الله»، فهو مركز الكون الموجود خارج المادة، أقرب إلينا من حبل الوريد، يُعنى بدنيانا وبمسار التاريخ، ولكنه ليس كمثله شيء، ووجوده هو تعبير عن وجود كل من الطبيعة وما وراءها وتعبير عما يقاس. ووجود الإنسان، كإنسان، يستند إلى وجوده. فكما أسلفنا أصبح الإنسان مركز الكون بسبب تميزه وتفرده ووجوده كثغرة في النظام الطبيعي، ووجود الله هو ضمان ألا تسد هذه الثغرة وألا تُصفى ثنائية الإنسان والطبيعة: إذ تظل هناك مقولة تفسيرية غير مادية تشكل ثنائية كبرى هي ثنائية الخالق والمخلوقات تتفرع عنها كل الثنائيات الأُخرى. وإن صفيت ثنائية الخالق والمخلوق، عدنا مرة أُخرى إلى الواحدية المادية وإلى اختفاء المقولات التحليلية غير المادية، وهو ما يعني انتهاء انفصال الإنسان عن عالم الطبيعة وإدخاله مرة أُخرى في عالم المادة والحتميات الطبيعية التي تسود عالم الأشياء والخروج من عالم الحرية الرحب والاختيارات الأخلاقية المركبة.

جـ ـ نموذج توليدي (لا تراكمي)

النموذج البديل نموذج توليدي، فنحن نؤمن (كما أسلفنا) لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأُخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة تفصل الإنسان عن الطبيعة وتميز أُمّة عن أُخرى وفردًا عن آخر. هذا يعني أنه لا يوجد نقطة تاريخية نهائية واحدة ولا قانون (مادي) واحد يسري على الجميع، فالنهائي هو الإنسانية المشتركة والطاقة الإنسانية الكامنة التي تسبق كل الظواهر، وهذه الطاقة لا يمكن رصدها أو حصرها إلى قوانين المادة. أما الظواهر الإنسانية ذاتها (التي تُدرس وتُرصد) بأشكالها اللامتناهية فهي تتولد عن هذه الإنسانية المشتركة. ولذا، فإن مفهوم التراكم المعرفي يصبح مفهومًا ضيقًا عتيقًا قد يصلح للتعامل مع بعض جوانب عالم الأشياء ولكنه لا يصلح للتعامل مع البشر، فهو يفترض أن ثمة نقطة واحدة تتقدم نحوها كل الظواهر وكل البشر وكأنهم أُمّة واحدة. وكأن هناك معرفة واحدة، وهذا ما يتنافى

مع العقل ومع التجربة الإنسانية ومع إحساسنا بتركيبيتنا وتنوعنا الإنساني. وهو مفهوم يحكم على المعرفة من منظار مدى قربها أو بعدها عن النقطة النهائية الواحدية التي يتحقق فيها القانون العام وتتطابق الكليات مع الجزئيات. والمفترض أن التراكم المعرفي عبر الزمان سيؤدي إلى الوصول إلى هذه النقطة (أو الاقتراب منها)، وهي نقطة نهاية التاريخ والفردوس الأرضي والنظام العالمي الجديد (واختفاء الإنسان كظاهرة متميزة عن عالم الطبيعة والأشياء).

ثانيًا: العلم البديل

يمكن أن نتصور علمًا يؤسس من خلال إطار مختلف سواء في منطلقاته أو أهدافه، فكما أن جوهر العلم الغربي هو تصفية ثنائية الإنسان والطبيعية وفرض الواحدية المادية، فإن جوهر العلم المقترح هو استعادة هذه الثنائية باسترجاع الإنسان ككائن مركب لا يمكن أن يُردّ إلى النظام الطبيعي:

١ ـ يقين ليس بكامل واجتهاد مستمر

هذا العلم يتسم بأن نماذجه فضفاضة، وهو لا يطمح إلى أن يصل إلى قوانين صارمة ولا إجابات موضوعية نهائية وصيغ جبرية بسيطة تفسر كل شيء (وتتصل بالإنسان إلى نهاية التاريخ). وهو لن يحاول الوصول إلى الموضوعية والحيادية الكاملة، كما أنه لن يسقط في الذاتية الكاملة، فالموضوعية تعني موضوعًا مرصودًا دون ذات راصدة، وتفترض عقلاً قادرًا على الإحاطة بكل شيء وواقع بسيط يمكن الإحاطة به، أما الذاتية فهي تعني ذاتًا توجد خارج أي موضوع، فهي متمحورة حول الذات، وتفترض وجود عقل لا طائل من ورائه وواقع لا يمكن الإحاطة بأي من جوانبه، وهما حالتان مستحيلتان (يتأرجح بينهما النموذج الغربي). بدلاً من هذا، سيحل مفهوم الاجتهاد (وهو نقطة وسط بين نقطتين مستحيلتين متطرفتين) الذي يفترض أن عقل الإنسان لا يمكنه أن يحيط بكل شيء وأن محاولة المعرفة الكاملة المستحيلة محاولة شيطانية مقضي

مقضي عليها بالفشل، وأن الموضوعية والحيادية الكاملة مستحيلة، وأنه لا يمكن الوصول إلى القانون العام لأن عقل الإنسان محدود وفعال: محدود فلا يحيط بكل شيء، وفعال فلا ينسخ كل شيء.

والواقع الإنساني مركب وثري، ولا نهاية لهذا التركيب وهذا الثراء، فهو يتولد عن إمكانية كامنة لا يمكن أن ترصد بشكل علمي مادي، بل إن كل مخلوقات الله، مهما كانت بساطتها، لا يمكن فهمها بشكل كامل مطلق، وهذا ما نعبر عنه بقولنا إنها تحوي عنصرًا من الغيب». والغيب هنا هو غير المادي الذي لا يقاس، ولا يمكن إدخاله بقضه وقضيضه في شبكة السببية الصلبة والواحدية المادية، فاللاحدود والمجهول موجودان في صميم الظواهر الإنسانية والطبيعية. ولذا، سيطمح العلم إلى التوصل إلى قدر معقول من المعرفة يسمح بتفسير قدر كبير من الواقع دون تفسيره كله. ولذا، بدلاً من «موضوعي» و«ذاتي» سنستخدم مصطلحات مثل: «أكثر تفسيرية» و«أقل تفسيرية»، فهي تنبه الإنسان إلى وجود مكون ذاتي في المعرفة ولكنها تؤكد جدوى المعرفة أيضًا وإمكانية اختبارها. وهي ستحذر الإنسان من التحيزات الكامنة في المعرفة، وأن ما يقوله المرء ليس عالميًا أو نهائيًا، فسيظل هناك معرفة، فعدم الكمال والمطلقية واستحالة الموضوعية لن يؤدي بنا إلى العدمية الكاملة و النسبية المطلقة، وإنما ستظل النسبية ذاتها نسبية بسبب وجود الإله، المطلق المطلق، فهو المركز المطلق الواحد المفارق للمادة.

٢ ـ لا يوجد مجال للتحكم الكامل في الواقع

هدف هذا العلم ليس التحكم الكامل ولا تسخير كل الكائنات فهو يعلم أن كل شيء في الكون من إنسان وحيوان وجماد قد ناله نصيب من التكريم لأنها من خلق الإله ونفحة من روحه وصنعة من بديع صنعه. ولذا فجوهر هذا العلم أن أي شيء في الطبيعة له قيمة في حد ذاته، وأن العالم وكل ما فيه له غرض ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [سورة آل عمران: ١٩١]. والإنسان ليس موجودًا في الكون وحده، فالكائنات الأُخرى لها مكانها، فالإنسان لم يُمنح هذه الأرض ليهزمها

ويوظفها ويسخرها لنفعه وحده دون حدود، وإنما استخلف فيها ممن هو أعظم منه ليعمّرها ويستفيد منها داخل حدود، لا يبددها دون إدراك لمعنى النعمة.

لكل ما تقدم، فإن العلم البديل لن يحاول التحكم الامبريالي في العالم كما فعل الإنسان الغربي، ذلك الذي ظن أن عقله لا محدود، وأنه يمكنه أن يصل إلى المعرفة النهائية الكاملة وأنه وحده في الكون ليهزمه ويسخره، وإنما سيحاول الاستفادة منه والاتزان معه وإعماره والمحافظة عليه، وهو ما يتناوله محور الفن والعمارة الذي تقدم الأبحاث المختلفة فيه رؤية تجعل للفن وظيفة عقيدية واجتماعية وللعمارة دلالات وخصائص لا تنفصل عن النسق الحضاري، كما يتناوله محور العلوم الطبيعية الذي يوضح أهمية تأسيس العلوم على رؤية فلسفية واضحة وتحقيقها لنفع الإنسان بأبعاده المختلفة.

٣ ـ لا اختزال ولا تصفية للثنائيات

هذا العلم لن يختزل الواقع إلى عناصره الأولية المادية ولن يصفي الثنائيات الموجودة في الواقع فهي صدى للثنائية الكبرى (ثنائية الخالق والمخلوق وثنائية الإنسان والطبيعة). وهو لن يركز على الكلي دون الجزئي أو على الجزئي دون الكلي، ولن يركز على الخاص دون العام أو على العام دون الخاص، ولا على الاستمرار دون الانقطاع أو الانقطاع دون الاستمرار، فالعالم ليس ذرات متناثرة لا يربطها رابط وهو ليس كلًا عضويًا مصمتًا وإنما هو كل متماسك مكون من كليات متماسكة مكونة بدورها من أجزاء متماسكة لكل شخصيتها ولكنها لا تفهم إلا بالعودة إلى الكليات. ولكن الكليات ليست صلبة، ومركزها ومصدر تماسكها يوجد خارجها، ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات. وهذا يعني أن الأجزاء هامة في أهمية الكل، وأن الانقطاع هام في أهمية الاستمرار، وأن الخاص هام في أهمية العام. ومن ثم فإن هذا العلم سيحاول أن يصل إلى خصوصية الظاهرة وتنوعها ومنحاها الخاص وشخصيتها دون أن يهمل عموميتها، كما سيحاول أن يربط الواحد

بالآخر دون أن يرد الجزء إلى الكل أو الخاص إلى العام، ودون أن يحاول فرض الاستمرارية على الانقطاعات، بل سيحاول أن يصل إلى النقط المفصلية التي تصل بين ظاهرة وأُخرى وتفصل بينهما. إن ثنائية الكل والجزء والعام والخاص والمستمر والمنقطع هي صدى لثنائية الإنسان والطبيعة التي هي صدى بدورها لثنائية الخالق والمخلوق، ومن ثم فهي ثنائيات غير قابلة للتصفية أو الاختزال. وعلى ذلك فالإنسان ووحداته الاجتماعية لا يمكن تصفيتها لصالح الدولة، والتاريخ لا يمكن إسقاطه أو تجاهله لصالح الحاضر، والإنساني لا يمكن تجاهله لصالح الطبيعي، وكيفية الجمع بين هذه الثنائيات في إدارة الحياة الإنسانية هو جوهر الأطروحة الإيمانية والإسلامية التي تسعى محاور العلوم الاجتماعية والتعليم والاتصال إلى بلورتها.

٤ ـ رفض الواحدية السببية

لن يسقط هذا العلم في الواحدية المادية أو الواحدية السببية أو أي من الواحديات الحتمية:

(أ) فوحدة العلم مستحيلة، إذ لا بد أن يوجد علم للظواهر الطبيعية، إلا أن الفصل المطلق بينها غير وارد، فالطب الاجتماعي وعمارة الفقراء وإحياء القدرة الذاتية للتنمية، كلها دلائل على أهمية ارتباط المعنوي بالمادي في صياغة الرؤية الحضارية.

(ب) لا يمكن اختزال الواقع إلى عناصره الأولية المادية، فالواقع ـ كما أسلفنا ـ يحوي عناصر من اللامحدود والمحدود.

(جـ) لا يمكن الركون إلى الواحدية السببية، أي محاولة تفسير الظواهر بالعودة إلى عنصر واحد أساسي، وباستخدام المعطيات المادية كمقياس وحيد ويتيم لفهم كل الظواهر. وبدل الواحدية السببية، يظهر مبدأ التعددية السببية، أي سيحل مبدأ تعددية المؤثرات محل مبدأ أحادية المؤثرات في فهمنا وتفسيرنا وتنظيرنا حول الطبيعة والإنسان. وتعددية المؤثرات تنبع من الإيمان بتعقد الظواهر الطبيعية والإنسانية واستحالة ردها إلى عنصر «مادي» واحد. ومن ثم، يجب النظر إلى الظاهرة في

أبعادها المتكاملة دون الاقتصار على بعد واحد، ثم يتم بعد ذلك تحديد أكثر الأبعاد فعالية وتأثيرًا دون التقيد بأي مسلمات تقول إن أحد الأبعاد أكثر فعالية وتأثيرًا من الأبعاد الأُخرى.

٥ ـ الهيكل المصطلحي

(أ) سينبع من كل هذا هيكل مصطلحي جديد، فثنائية الإنسان والطبيعة تعني ضرورة فصل مصطلحات العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، خصوصًا الاستعارات العضوية التي تفترض أن العالم كلٌ عضوي متماسك، الجزء فيه يذوب في الكل والخاص في العام، ويفترض مركزية الطبيعة/المادة.

(ب) هدف البناء المصطلحي هو التركيب أساسًا وليس الدقة بالضرورة. والتركيب لا يعني عدم الدقة، وإنما يعني محاولة الإحاطة بأكبر عدد ممكن من مكونات ظاهرة لا يمكن ردها لقوانين المادة.

(ج) لن يرفض المصطلح الجديد استخدام المجاز كوسيلة تعبيرية تحليلية مشروعة. فالمجاز ليس بمجرد زخرفة وإنما هو لغة مركبة طورها الإنسان ليدرك بها حالات إنسانية لا يمكن للغة النثرية العادية أن توصلها. وهو أمر على كل حال قائمٌ بالفعل، فنحن حين نتحدث عن الإنسان الاقتصادي أو رجل أوروبا المريض فإننا نستخدم استعارات تتسم بقدر من التركيب من وجهة نظر صاحبها وبمقدرتها التفسيرية للواقع.

(د) من أهم الأشياء في البناء المصطلحي الجديد البحث عما أسميه المقولة الوسط. والمقولة الوسط تنبع من الإيمان بأن الواقع الذي يتعامل معه الإنسان واقع مركب يشبه قوس قزح تتداخل فيه الألوان برغم استقلالها، لا توجد له بداية حادة ولا نهاية حادة ولا حتى وسط مطلق (على الرغم من أنه يمكن افتراض وجودهما من الناحية التحليلية)، ومع هذا يوجد نقطة تركز للظاهرة يمكن أن يجتهد الإنسان في اكتشافها.

(هـ) تحديد المستوى التعميمي للمصطلح ليتناسب مع الظاهرة، أما محاولة الوصول إلى أعلى مستويات التعميم دائمًا فهي تنتهي في عالم الجبر

والهندسة والرياضة والأشياء.

(و) سيتحدد مدى نفع المصطلح بمدى تفسيريته لا بمدى دقته أو التزامه بمعايير مجردة معينة.

(ز) يترتب على التغيرات السابقة فتح الباب لإدخال وحدات جديدة في التحليل تنبع من الرؤية الإسلامية والإيمانية مثل اعتبار الأُسْرة وحدة سياسية لا تقل أهمية عن الدولة كوحدة تحليلية سائدة في العالم الغربي، وهو ما يعطي آفاقًا واسعة. للتحليل تبرز على سبيل المثال الدلالات الحضارية للانتفاضة الفلسطينية التي وظفت الأُسْرة لأغراض سياسية واقتصادية عند غياب الدولة الشرعية وهيمنة دولة استيطانية صهيونية.

ثالثًا: بعض البشائر

رغم أننا رسمنا معالم النموذج البديل ومعالم العلم الناتج عنه بشكل مجرد إلا أنه يجب أن نشير إلى أن هناك محاولات جادة لوضعه موضع التنفيذ. وكثير من الأبحاث في هذا الكتاب بدأت تتجاوز المرحلة النقدية لتتقدم نحو المرحلة الإبداعية، فهناك بستان الأطفال الثقافي الذي بناه الدكتور عبد الحليم إبراهيم، ومعمار الدكتور بدران، ومحاولة الدكتور حامد الموصلي الخاصة بتأسيس مصنع للأخشاب من سعف النخيل، ولوحات الدكتور عمر النجدي، ودراسات الدكتور جلال أمين في الاقتصاد والسياسة، ودراسة الأستاذة هبة رؤوف عزت (التي استخدمت وحدة الأُسْرة كوحدة تحليلية)، ودراسة الأستاذ نبيل مرقص وتجربته الحية وغيرها من الدراسات التي يضمها هذا الكتاب، هي كلها محاولات إبداعية محددة وثمرات حقيقية في هذا الطريق. ويمكن أن أشير إلى **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية: نموذج تفسيري وتصنيفي جديد** التي عكفت على كتابتها في العشرين عامًا الماضية والذي حاولت فيها أن أضع نموذجًا تحليليًا للظواهر الاجتماعية تتجاوز الواحدية المادية، السببية والتفسيرية، وطرحت فيها نموذجًا أكثر تركيبية من النماذج التفسيرية السائدة، وطورت مفهوم الجماعة الوظيفية لدراسة الجماعات

اليهودية (والجماعات المماثلة) في العالم، كما طورت مجموعة من المصطلحات التي تعبر عن المقولة الوسط التي سبقت الإشارة إليها، فبدلاً من «ذاتي ـ موضوعي» تستخدم اصطلاح «أكثر تفسيرية وأقل تفسيرية»، وأضفنا مصطلحات تقف بين طرفين متناقضين متطرفين:

فشل التحديث	تعثر التحديث	نجاح التحديث
حمائم	دجاج ونعام	صقور
عضوي	تكامل غير عضوي	آلي
جزء لا يتجزأ	جزء يتجزأ	جزء لا علاقة له بالكل
حب	طمأنينة	كره

وينبغي الإشارة إلى الإسهامات الإبداعية لرائد مثل المهندس حسن فتحي الذي رفض الرضوخ للطراز الدولي في المعمار، والدكتور أنور عبد الملك الذي حاول استرجاع البعد الحضاري في دراسته، والدكتور حامد ربيع الذي طور مفاهيم ومصطلحات في علم السياسة ساعدت العشرات من الباحثين على اكتشاف أنفسهم وحضارتهم، كما ينبغي الإشارة إلى إسهامات المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجماعته المؤسسة، خاصة كتابات د. إسماعيل راجي الفاروقي، فكل هذه الجهود تشكل بدايات ألفبائية الإبداع.

خاتمة

وبعد ـ يجب ألا يظن أحد أننا نقلل من القيمة الإنسانية لإبداعات الإنسان الغربي، فهي إبداعات مهمة ومعروفة لدى الجميع: ولهذا السبب فإننا لم نلح على أهميتها، فاحتمال إهمالها أو التغاضي عنها أو عدم إعطائها حقّها هو احتمال غير وارد على الإطلاق. فعدد المثقفين العرب الذين يعرفون تاريخ العالم الغربي وإسهاماته كبير للغاية، أما عدد من يعرف تاريخ الصين وإسهاماتها فقد لا يتجاوز عدد الأصابع ولا يتعدى المتخصصين.

ونحن لا ندّعي أن الغرب مسؤول عمّا حدث لنا. فالسؤال عن المسؤول يعني أيضًا من هو الملوم؟ وهو سؤال غير مهم بالمرة، ولعله من الأجدى أن ندرس كيف حدث ماحدث، ولماذا حدث؟ وكيف يمكن الإصلاح؟ وبدلاً من الحديث عن الامبريالية وحسب، يجب أيضًا أن نتحدّث عن «القابلية للامبريالية» (على حد قول مالك بن نبي) و﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد: ١١] وعلى كلٍّ، لم تكن الحضارة الغربية وحيدة في ادعائها المركزية لنفسها، فهذا اتجاه كامن في النفس البشرية، (إلا أنه يمكن الإشارة إلى أن مركزية الغرب كانت حالة متطرفة، فقد ساندتها جيوش استعمارية ومؤسسات بحثية ضخمة وبنية اتصالات ليس لها مثيل في تاريخ البشر).

وبعد الجهد التفكيكي النقدي والإبداعي، أي بعد اكتشاف النموذج المعرفي الغربي وتفكيكه وتوضيح هويته، وبعد إعادة تركيبه، وبعد زيادة المقدرة التوليدية للنموذج المعرفي الإسلامي، وبعد تحول الغرب من مركز مطلق إلى مجرد تشكيل حضاري ضمن تشكيلات أُخرى كثيرة، سننظر إلى الغرب بدون قلق، إذ ليس علينا قبوله بخيره وشره (كما يفعل بعض دعاة التغريب) أو رفضه بقضّه وقضيضه (كما يفعل بعض الجامدين من السلفيين)، وإنما يمكننا دراسته كمتتالية حضارية تتسم بما تتسم به من سلبيات وإيجابيات، وسيمكننا الانفتاح الحقيقي عليه بطريقة نقدية إبداعية، تمامًا مثل انفتاحنا على الحضارات الأُخرى، نأخذ ثمرات العلم الإنساني، بما في ذلك العلم الغربي، فنفصل العنصر أو الآلية التي تم نقلها عن المنظومة التي تنتمي إليها ثم نستوعبها في منظومتنا بعد أن نكيفها مع قيمنا ورؤيتنا للكون، وهذا ما اجتهدت بحوث هذا الكتاب في تحقيقه.

وفقه التحيز (رغم توجهه الإسلامي الواضح) هو فقه لكل أبناء هذه الأُمّة بأديانهم واتجاهاتهم، أي لكل من يدافع عن هويتنا الحضارية ويرى أنها تستحق الحفاظ عليها. فالإسلام بالنسبة للمسلمين عقيدة يؤمنون بها، وهو بالنسبة لكل من ينتمي لهذه المنطقة النواة الأساسية للحضارة التي ينتمون إليها. ونحن إن لم نتنبه لخطورة الغزوة الحضارية

التي تقوّضنا من الداخل والخارج وتقضي على هويتنا وعلى أشكالنا الحضارية ومنظوماتنا المعرفية والقيمية والجمالية، فربما قد يتحقق لنا الاستمرار لا ككيان متماسك له هوية محددة وإنما كقشرة خارجية لا مضمون لها. وفقه التحيز هو أحد جوانب إسهامنا في هذه المعركة.
والله أعلم.

المحور الأول

مشكلة المصطلح

١ ـــ مقدّمة المحور الأول

يتناول هذا المحور مصطلح «التحيز» ومشكلة التحيز في المصطلح، ويتعرض لقضايا مختلفة منها ما يرتبط بتحديد معنى التحيز، ومنها ما يوضح الخصوصية الحضارية للمصطلحات، ومنها ما يدلل على تحيز مصطلحات عديدة متداولة في الدراسات الأدبية والاجتماعية، ومنها ما يركز على اللغة كمجال أصلي للخلل في الرؤية لتحيز نظرياتها واقترابانها، ومنها ما يتناول الإطار الفلسفي الأشمل الذي ينشأ منه التحيز في مجال اللغة والمصطلح.

يقدم **الدكتور علي جمعة** في بحثه المعنون «كلمة في التحيز» تصورًا لمسألة التحيز انطلاقًا من أصول الفقه، فيذهب إلى أن التحيز له وجهان، أحدهما حسي ويعني أن يحصر الشخص نفسه في حيز ومكان مسوّر بسور، وأما الوجه الآخر فهو المعنوي، بمعنى المناصرة والتبني فيقال فلان متحيز لفلان، ويرى أن التحيز بمعناه المعنوي له الغلبة.

وإشكالية التحيز التي يحددها الدكتور جمعة هي:

١ ـ الارتباط بين التحيز وبين الهوى، فإن كان التحيز للمطالبة بالواجبات ورد الحقوق لأهلها فهو ممدوح، أما إن تبع الهوى وانتفى الإيمان بالمطلق فلا يكون عندئذ قاعدة للحوار أو النقاش، ويكون التحيز مذمومًا.

٢ ـ هناك فارق بين الكلام وتصديقه، أي إدراك غرض المتكلم الحقيقي وفهمه والوعي به، ومفارقة ذلك لمنطوق الكلام.

٣ ـ وتبنّي الرأي أو التحيز له مرتبط بوجود المطلق الذي ينسب له هذا الرأي، وهذا هو الذي يحدد الفرق بين التحيز وبين الرأي الموضوعي، والذي يحدد درجة الاهتمام بالرأي هو الاهتمامات الفكرية التي توازن بين الشيء والشخص والحدث والفكر والنظام والعقيدة.

٤ ـ التحيز أساسه ومنشؤه هو وجهة النظر الكلية عن الإنسان والكون والحياة، وما نسميه العقيدة، فالعربي المسلم يعرف «العلم» بأنه الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل، في حين لا تعني الكلمة عند الغربي سوى الجانب التجريبي فقط مع إهمال النقل أو الرواية.

٥ ـ اللغة عامل حاسم في التحيز وتقوم بدور فعال في ضبط المصطلح فخلافات في مفهوم أو مفاهيم مثل الإرهاب ـ التخلف ـ التعصب ترتبط بالإطار المرجعي لها وعلينا للخروج من دائرة التحيز نبذ التقليد وإدراك مرجعيتنا الخاصة ومرجعية الآخرين التي تحسم مسألة التحيز.

ويوافق **الدكتور محمد عمارة**، في بحثه المعنون «الخصوصية الحضارية للمصطلحات» على أنه لا حرج على أي باحث في أن يستخدم المصطلح، بصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الإطار الفكري للمصطلح ولكنه يرى أن لذلك ضوابط حتى لا نقع في مأزق التحيز، وأن الخصوصية الحضارية للمصطلح تصنع معاني جديدة له، ويفرق بين المصطلح كوعاء، ومن ثم يستطيع الجميع استخدامه، وكمضمون يحتاج إلى ضبط في استخدامه يحمل معنىً مختلفًا من مجتمع لآخر ومن حضارة لأخرى.

ويذكر أن استخدام المفهوم الغربي للمصطلح يؤدي حتمًا إلى الوقوع في التحيز ويضرب لذلك أحد عشر مثالاً. يتضح من استعراضها التحيز الذي يقع عندما نسقط مضمونًا غربيًا على المصطلح في السياق الإسلامي أو العربي فمثلاً مصطلح «**الشارع**» يوصف به واضع القانون فردًا أو جماعة. وهذا يمكن فهمه في شريعة غربية لا تؤمن بوجود «شارع» غير الإنسان داخل الواقع المادي. أما في الشريعة الإسلامية

فمصطلح «الشارع» هو لله فقط. أما الإنسان داخل هذه الحضارة الإنسانية الإسلامية فهو يضع الفقه لهذا الشرع الذي وضعه «الشارع» (الله) فالإنسان هنا هو «الفقيه» وليس «الشارع».

أما **الدكتور أحمد صدقي الدجاني** فيؤكد في بحثه المعنون «التحيز في المصطلح» أن هذه القضية مرتبطة بقضية تحديد الأنا والذات، وبالموقف من الآخر، وبالدوائر الحضارية، وبتفاعل الحضارات.

ويركز على أن التحيز في المصطلح يرتبط بالصراع بين الحضارات، فالحضارة الغربية تحتكر لنفسها مصطلح «العالمي» فكل ما هو غربي عالمي وكأن العالم قاصر عليه، ونتبنى نحن هذا المصطلح دون تساؤل عن المدلول الحقيقي له الذي ورد في سورة الفاتحة حين جاء الاستهلال بحمد الله رب «العالمين».

ويستعرض الدكتور الدجاني عددًا من المصطلحات، على النحو السابق نفسه، يتبناها الآخرون دون وعي مما يوقع في التحيز، وذلك نتيجة لسيطرة الحضارة الغربية الغازية، واستسلام الحضارة الإسلامية، ومن هذه المصطلحات مصطلح «الإرهاب» الذي يستخدم لوصف أي مقاومة مسلحة ضد عدوان المستعمر. في الوقت الذي لا يصف فيه المعتدون عدوانهم بأي صفة من تلك. وهناك أيضًا مصطلح «التقدم» الذي أصبح مرتبطًا بالتقدم العلمي فقط، حتى لو كان هذا التقدم دون هدف ودون إيمان ودون مضمون إنساني.

ويتوقف الدكتور الدجاني عند مقاومة أجدادنا لتحيز المصطلح، عندما نحتوا مصطلحاتهم الخاصة وتمسكوا بها، فصلاح الدين عندما أبرم هدنة الرملة مع قلب الأسد وضع مصطلحًا لذلك هو «الموادعة» وهناك بابٌ حول المهادنات «للقلقشندي» في كتابه «**صبح الأعشى في صناعة الإنشا**» حدد فيه مدلول كل مصطلح ومتى يستخدم فهناك الهدنة والمهادنة، وهناك الموادعة، والمسالمة، والمقاضاة، والمواصفة. وأول خطوات نحو التخلص من التحيز هو الامتناع عن استخدام مصطلحات الآخر.

ويذكر **الدكتور عبد الوهاب المسيري** في بحثه «هاتان تفاحتان حمراوان دراسة في التحيز وعلاقة الدال بالمدلول» أن هناك دال وهذا الدال يدل على مدلول، والربط بين الدال والمدلول ليس أمرًا آليًا ولا حتميًا، بل هناك مستويات للارتباط على متصل طرفه لغة الجبر المصمتة التي يعني الدال فيها مدلولاً واحدًا بعينه يتطابق معه، والطرف الآخر للمتصل لغة الحلم حيث قد لا يعني الدال أي مدلول مادي أو أي مدلول على الإطلاق.. لأنه حلم.

ويفصل بين الدال والمدلول مساحة، داخل الزمان والمكان، من قدرات الإنسان وأحلامه. سواء كان هو المرسل أم المستقبل، ولذا يختار الإنسان دائمًا من الدوال ومن المدلولات ما يمكنه استيعابه والتعامل معه، ومن هنا تبدأ أهمية المصطلح ويبدأ معها التحيز، الذي لا يهم إن كان واعيًا أم غير واع.

وعندما تصبح العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها، تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك، تصبح الكارثة أعم وأشمل.

ويرصد الدكتور المسيري عددًا من أشكال التحيز على هذا النحو منها:

١ ـ ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثم قصوره عن الإخبار بمدلوله حين ينقل من حضارة إلى أخرى. فكلمة «الأُسْرة» في سياق غربي علماني لا تعني نفس المدلول لنفس الكلمة «أُسْرة» في سياق عربي إسلامي إذ تختلف درجة التماسك ودفء العلاقات ومستوى المسؤوليات وحتى الوظائف واستمراريتها بالنسبة لعضو الأُسْرة.

٢ ـ المصطلح المستورد من حضارة لأُخرى يحمل وجهة نظر صاحبه، حيث يضع نفسه في المركز ويرتب الأشياء حوله وفقًا لرؤيته، مثال ذلك مصطلح «عصر النهضة» فهو نهضة الإنسان الغربي فقط عندما خرج من

أوروبا ليكتشف العالم من حوله في حين أن الأمر بالنسبة لبقية العالم كان مختلفًا فقد كان هناك حضارات أُخرى في هذه البلاد المكتشفة (!)

كذلك مصطلح «عالمي» (الحرب العالمية - المغني العالمي - الرأي العام العالمي) فهو لا يعني في واقع الأمر سوى الغربي، الذي يفرض رأيه ويتناسى وجود الآخرين فيصبح العالم هو الغرب فقط.

٣ - والتحيز أيضًا يبرز عند نقل كلمات مختلطة الدلالة من لغاتها، فمصطلح «الترشيد» تعرفه المعاجم بأنه استبعاد الغيب من المعرفة وتطبيق المناهج العلمية البيروقراطية على إدارة المجتمع، ولكن «فيبر» واضع المصطلح نفسه يعرفه بأنه تحويل العالم إلى حالة المصنع، وأن الترشيد سيؤدي حتمًا إلى إدخال الإنسان القفص الحديدي وإلى أزمة المعنى. ورغم تحقق نبوءات فيبر، نُصِرّ على تسمية الظاهرة «الترشيد».

٤ - ويبلغ التردي مداه فلا نترجم المصطلح وإنما نعربه فنقول «رومانتيكية» نسبة إلى «رومانس» الغربية. وهي كلمة تستدعي الإحساس بالدهشة، ولكنهافي العربية ليس لها صلة بأي كلمة أُخرى.

٥ - ومن التحيز اعتبار اسم العلم دال فإذا أسمت المنظمة الصهيونية نفسها بـ «المنظمة الصهيونية العالمية» فنترجم نحن الاسم ببراءة شديدة ويتحول إلى دال يعني أن المنظمة عالمية بالفعل مع أن ٩٩٪ من أعضائها في الغرب بل ٨٠٪ منهم في الولايات المتحدة.

٦ - يبقى شكل من التحيز هو المصطلح الغائب، بمعنى غياب الدال رغم وجود المدلول. فهناك ظواهر لم يرصدها أحد من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين وبالتالي لم يسمها مع أنها موجودة بالفعل. فعلم التاريخ الغربي يشير إلى «رجل أوروبا المريض» مثلاً إشارة إلى الدولة العثمانية، وينسينا رجلاً آخر هو «رجل أوروبا النهم المفترس» الذي أباد سكان أمريكا الأصليين ومن بعدهم استراليا ونيوزلندا ثم أفريقيا.

وحتى يتسنى تجاوز هذا التحيز في المصطلح يذكر الدكتور المسيري

أن أول ما يجب عمله هو عدم الترجمة والنظر للظاهرة مباشرة ثم نقوم بتسميتها، ثم نحاول التوليد من داخل القاموس العربي فنقول «تدجين» بدلاً من «الترشيد». . وهكذا، إضافة لذلك ينبغي أن نكتشف إمكانيات المعجم العربي نفسه، ثم محاولة نحت مصطلحات جديدة أصلاً مع إدراك البعد المجازي في المصطلحات.

ويذكر الدكتور **عبده الراجحي** في بحثه «النظرية اللغوية المعاصرة وموقفها من العربية» أن التحيز لغويًا يعني الانضمام إلى ناحية ما، وأنه على هذا له مفهومان أحدهما أنه ميل للناحية الأُخرى، والآخر أنه خروج على الاستواء، وهو يرى أن هذين المفهومين ينسحبان إلى الدراسات اللغوية والمداخل النظرية للغة، ويؤكد على أن اللغة هي الثقافة ومن ثم فإن التحيز في اختيار نموذج معين للنظر اللغوي هو اختيار لنموذج ثقافي ورفض لآخر. ويتضح هذا من خلال نقده لتحيز كثير من اللغوين العرب «للبنائية».

وهذا هو المظهر الأساسي للتحيز الذي يطرحه الراجحي، وذلك عندما تحيز اللغويون العرب إلى «البنائية» متجاهلين ما هو أكثر ملاءمة مثل التحويلية «التوليدية»، ويؤكد على أن الإصرار على محاكاة العلوم الطبيعية أو العلم التجريبي هو أحد أهم مظاهر التحيز. أما بخصوص تجاوز التحيز فيرى الراجحي أن أول خطواته هو إعادة النظر في البنائية، كذلك إعادة قراءة التراث قراءة دقيقة ومراجعة موقفنا منه، وهذا يفتح أمامنا آفاقًا جديدة.

وفي بحثه «اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية» يرى د. **محمد أكرم سعد الدين** أن كشف التحيز في اللغة (التي هي أداة التفكير والوعي) هو أبرز مداخل فهم التحيز في الفكر العربي الحديث الذي أهمل تحليل اللغة وفلسفتها واستعان بالمناهج اللغوية الغربية مما جعله يقصر عن فهم آليات لغته واعتدى بذلك على ذاته بنفسه، وهو يحاول في بحثه كشف مجموعة من التحيزات في الدراسات اللغوية التي تستخدم المنهج الغربي في تحليل اللغة العربية موضحًا أن هناك ثلاثة أنواع

من التحيز الذي يمارسه العقل العربي الحديث ضد لغته العربية:

فهناك التحيز المراوغ حين يتحول الفكر النهضوي من خلال بحثه عن مسوغات لغة المنهج اللغوي الذي اتبعه الرواد من علماء اللغة العرب إلى فكر غوغائي فوضوي. وهناك حالة التحيز التبعي التي يتقمص فيها اللغويون العرب مقولات غربية متحيزة بطبيعتها تقاعسًا منهم عن محاولة اكتشاف جوهر الخطاب الإنساني عامة والخطاب العربي خاصة وتهيبًا من خرق حاجز الخوف الثقافي. وهناك أخيرًا التحيز الساذج الذي ينطلق في أحكامه القيمية من جهل مطبق بحقيقة نظام الترقيم الكلمي العربي.

ويقوم الباحث بكشف هذه التحيزات بعد أن يطرح مجموعة من المفاهيم كي يخلق إطارًا مرجعيًا معرفيًا مشتركًا للتواصل مع مصطلحات بحثه.

ويتعرض البحث التالي في هذا المحور للمسألة في إطارها الفلسفي الأعم باعتبار المصطلح مرآة للرؤية الفلسفية. ويركز **الأستاذ فؤاد السعيد** في بحثه المعنون «التحيزات المعرفية في الرؤية الغربية الحديثة للعالم» على دحض وهم النموذج الغربي باعتباره النموذج الأرقى، وإطاره المعرفي في ذلك هو إطار دراسات رؤية العالم.

ويركز الباحث أيضًا على إبراز تحيزات وانحرافات المنظور الغربي في رؤيته للعالم، التي أفرزت فلسفة التقدم في خطه الوحيد «الغربي طبعًا» ويحدد مظاهر التحيز في عدد من المواقف مثل:

الموقف من الوجود الذي هو في منظوره الغربي قاصر على معرفة العالم فقط، بالاعتماد على الحس والعقل كأداتين وحيدتين للمعرفة مما يؤدي إلى سيادة الحتمية.

الموقف الآخر المقابل لذلك هو الموقف الصوفي من الوجود. الذي يقول بمحدودية المعرفة، مركزًا على المعنى الماورائي للوجود.

ويؤكد الباحث أن معرفة العالم الظاهري فقط بالشكل الغربي تعني

اختفاء الميتافيزيقا ومن ثم نشأت الدنيوية والاكتفاء بالعلل المادية فقط واغتراب الإنسان عن ما حوله وتحول علاقته بالطبيعة وبكل ما حوله إلى صراع ومن ثم يعمد الإنسان إلى تفتيت كل شيء وزيادة التخصص الدقيق لإمكان إحكام السيطرة ولأن معرفته تدله على أنه يمكن أن يعرف كل شيء عن كل شيء.

* * *

٢ ــ كلمة في التحيّز

د. علي جمعة

هذه كلمة في مسألة التحيز أقرب إلى العصف الذهني واسترجاع المعلومات وربطها أكثر منها بحثًا أكاديميًا يحتاج إلى إرجاع ومراجع ويمكن أن نسير في ذلك مع تلك النقاط التالية:

١ ـ كلمة تحيز على وزن تفعل ففيها معنى الطلب ويمكن أن نقول إن فيها «طلب حيز»، الحيز: الحد، ولقد قسم الأقدمون الموجود إلى متحيز وغير متحيز، فالمتحيز ما شغل حيزًا في الفراغ كالجوهر والجسم، وغير المتحيز ما لم يشغل حيزًا في الفراغ بل يحتاج إلى غيره ليقوم به (كالأعراض، والألوان، والمعاني كالفقر والغنى والمرض والصحة والذكاء.. إلخ)، فالمتحيز بهذا المعنى ماله حيز واحد، وهي صيغة تصلح لأن تكون اسم مكان أو اسم فاعل، وعلى ذلك فهو مكان محدد بسور يميزه عن غيره، أو هو شخص قام به ذلك المعنى.

فلو رجعنا إلى معنى التحيز لوجدنا معناه حصر الشخص نفسه في حيز ومكان مسوّر بسور متميز عن غيره، وهذا هو المعنى الحسي للكلمة، أما استعمالها الشائع فهو استعمال مجازي حيث تستعمل عادة في المسائل الفكرية والمعنوية، فيقال فلان متحيز لفلان ويقف معه، ويدافع عنه ويتبناه، وعلى ذلك فالتحيز له حقيقة في اللغة ومجاز في الاستعمال، أما إذا فرضنا أنه يشمل هذين المعنيين (الحسي والمعنوي) في اللغة على سبيل الحقيقة في القدر المشترك بينهما فيكون استعماله في

المعنى المعنوي على سبيل الغلبة، والغلبة هي أن يكون للكلمة عموم بحسب الوضع اللغوي فيعرض لها خصوص بحسب الاستعمال.

٢ ـ وأرى أن هناك علاقة بين التحيز وبين مسألة العدل والهوى، فالتحيز ينبغي أن يكون منه ممدوح ومذموم، فالممدوح هو ما وافق العدل وكان العدل هو الدافع والحافز لتبني المواقف والآراء والأفكار، والعدل ما طابق الواقع، والحق وهو ما طابقه الواقع من العدل، والحكم برد الحقوق إلى أصحابها، والمطالبة بالواجبات من أهلها من العدل وإقامة البرهان على الدعوى والدليل على القضية من العدل، وعكس ذلك كله هوى، والهوى هو الذي ينشأ عنه التحيز المذموم، والعدل والهوى لا يمكن إدراكهما بصورة واضحة إلا من خلال الإيمان بالمطلق، فإن لم يكن هناك إيمان بالمطلق فلا كلام ولا قاعدة يُرد إليها الحوار والنقاش ولا مقياس تقاس به الأمور وتوزن به الأشياء، فأول تحيز هو التحيز إلى المطلق ووجوده والإيمان به واعتباره قاعدة يرد إليها الكلام ومعيارًا يحكم الحوار والعلاقات فإذ لا مطلق فالضياع.

٣ ـ فإذا تقرر هذا فهناك أهمية كبيرة للتفريق بين تصور التحيز وتصديقه فالتصور هو إدراك المفرد والإدراك حصول صورة الشيء في الذهن، فأول خطوة هي إدراك التحيز وإن لم أسلم به أو أذعن لمضمونه. والتصديق هو إدراك النسبة مع الإذعان وهذا هو الفرق بين الفهم والتسليم، فقد نفهم بتصورنا للمسألة مراد الكلام والخطاب ولا نكاد نصدق أن ذلك هو غرض المتكلم من كلامه، ولذلك اختار بعض أهل اللغة أن لفظة (الفقه) ليس معناها فهم الكلام فقط بل فهم غرض المتكلم من كلامه وهي مرتبة أعلى وأكثر تقدمًا من مجرد الفهم.

٤ ـ يلي ذلك الفهم، والتسليم بأن ذلك غرض الكلام، مرحلة التقويم حيث نعرض ما فهمناه وسلمنا بمراده على ميزان المطلق، فإن كان العدل فهو تحيز محمود وإلا فهو تحيز مذموم مردود.

٥ ـ ويلي مرحلة التقويم تبني الأفكار والتحيز لها ثم انبثاق السلوك الإنساني منها، فالسلوك في رأيي ينبثق من المفاهيم القائمة في ذهن

الإنسان حيث تكون تلك المفاهيم متحيزة ثمة تحيز وإذا أريد تغيير السلوك فعلينا بتغيير المفاهيم، وهذا يستلزم تغيير التحيزات والقناعات التي يعتنقها الإنسان، وكل ذلك يتم إذا قيس ورد وتمحور حول المطلق، وغير ذلك هو الشتات والسفسطة التي لا تصل بنا إلى شيء.

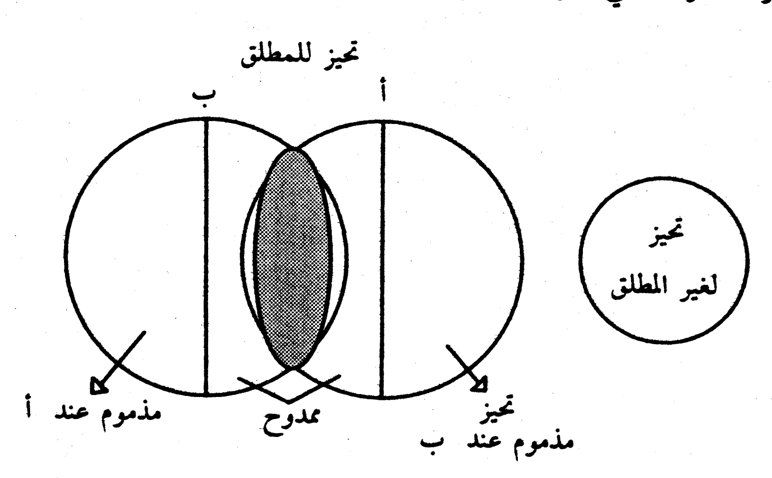
٦ ـ والمفاهيم القائمة في الذهن منها السطحي ومنها العميق ومنها الواعي، أما السطحي فهو فكرة عامة مبهمة ترى ظاهر الأشياء دون حقائقها والوقوف على كنهها، وأما العميق فيرى ما بعد المشاهد بالحس المجرد، وأما الواعي فهو الذي يربط محل التفكير بعضه ببعض ليصل إلى صورة كلية صحيحة عن الحق.

٧ ـ ومحل التفكير وموضوعه قد يكون أشياء أو أشخاصًا أو أحداثًا وأفكارًا أو نظمًا أو عقيدة وتحدد مساحات الاهتمام بهذه الستة مستوى تعقل الإنسان ودرجة اهتماماته الفكرية، فالعوام يكثر تفكيرهم وتنحصر دائرة اهتمامهم في الأشياء ثم الأشخاص مع شيء يسير من الاهتمام بالأحداث، ومن فوقهم من المتعلمين أو ما يطلق عليهم «المثقفون» يكثر تفكيرهم في دائرة ما بين الأشخاص والأحداث مع شيء من الأفكار، ومن فوقهم من المفكرين والمنظرين يهتمون بالأفكار والنظم، ويربط جميع هذه الخمسة العقيدة من ناحيتها العملية عند عموم الناس أو النظرية عند المفكرين خاصة.

٨ ـ وهناك فرق بين التحيز وبين الرأي الموضوعي على مستوى الواقع من جهة وعلى مستوى الأمل (ما ينبغي أن يكون) من جهة أُخرى، والتحيز قد يتعارض أو يتوافق مع الرأي الموضوعي، فالرأي الموضوعي ينصب على الحكم على موضوع الكلام، أما التحيز فهو منشئ ذلك الرأي، ولأن التحيز منه ممدوح ومذموم فإنه يصدر منه الرأي الموضوعي ويصدر منه الهوى ونرى المتحيز يميل عن الرأي الموضوعي في بعض الأحيان، وإن كان المبدأ يدعوه إلى غير ذلك قال تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [سورة المائدة: ٨].

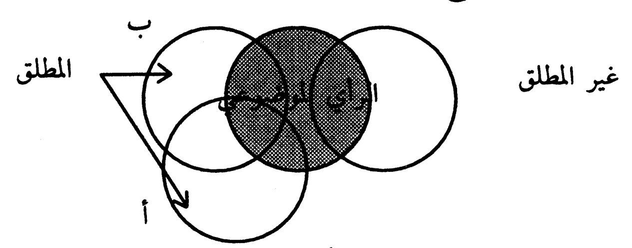
ويمكن تصور المسألة برسم توضيحي يدل الأول على العلاقة بين

التحيز والرأي الموضوعي على مستوى ما ينبغي أن يكون والثاني على مستوى الواقع: إن دائرة التحيز لغير المطلق تختلف عن التحيز للمطلق، والذي فيه أ، ب متحيزان للمطلق ومختلفان في تحيزهما، فيمكن أن نصور ذلك بدائرتين كل منهما تمثل تحيز فريق من الفرقاء، ونرى أنه في كل تحيز ما هو ممدوح وما هو مذموم عند الآخر (وإن كان ممدوحًا طبعًا عند من تبناه) ونرى اشتراكهما في مساحة مشتركة هي الرأي الموضوعي المنصب على ما ينبغي ألا يكون فيه خلاف إذا روعي العدل، ويمكن أن يقبل كل فريق المساحة التي يراها ممدوحة في ظنه حتى ولو لم يقل بها ولم تكن في دائرته، ويمكن دائمًا إجراء الحوار والنقاش في تلك المساحة المنتقدة في كل من الدائرتين (وهي المذمومة عند الخصم) حيث تنتمي الفرقتان إلى التحيز بالأساس إلى المطلق، ونرى أنه لا حوار بينهما وبين الدائرة المنفردة التي خرجت عن نطاق المطلق.



٩ ـ ويمكن أن يتخلى فريق عن تحيزه وينضم إلى الآخر إذا قيست الأمور بميزان معين ليس هنا مكان تفصيله، فالتحيز ينشأ أساسًا من وجهة النظر الكلية عن الإنسان والكون والحياة، وهي ما يمكن أن نطلق عليه لفظ (العقيدة) ويساعد في إنشائه التفكر والإيمان أو المصالح والتجربة التاريخية والتوجيهات الواقعية أو خليط من هذا كله، وينشأ عن العقيدة الأفكار والنظم والمواقف وينبثق من هذا كله السلوك وتبنى عليه العلاقات.

١٠ ـ أما الواقع فيمكن أن نصوره بالدوائر التالية:



حيث أن في الواقع تشابكًا بين المتبنى للمطلق وغير المتبنى له من الرأي الموضوعي. فإن هذا التصور للواقع والأمل وللتحيز بشقيه والممدوح والمذموم وللرأي الموضوعي الذي يستلزم الحياد هو في ظني تفسير لقوله تعالى: ﴿ٱعۡدِلُواْ هُوَ أَقۡرَبُ لِلتَّقۡوَىٰۖ﴾ [سورة المائدة: ٨].

١١ ـ وحيث أن اللغة هي الوجه الآخر للفكر، فهما وجهان لعملة واحدة وباعتبار أن التحيز في المصطلحات المقابلة للمفاهيم في غاية الأهمية سواء أكانت هذه المصطلحات من وضع اللغة (أعني المعنى المعجمي الموروث) أو من الوضع العرفي (أعني مصطلحات العلوم والفنون المختلفة أو ما شاع به الاستعمال) فإنه يجدر بنا الكلام عن مثالين للتحيز الذي تنتج عنه آثار واقعية اجتماعية ونفسية ومواقف فلسفية تؤثر على سلوك الفرد اليومي وتبنيه للأفكار وتحديده للعلاقات.

١٢ ـ فكلمة العلم والتي تعني عند العربي المسلم الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع عن دليل ـ غير العلم بمعناه الغربي Science الذي يحصر الأمر في الجانب التجريبي الحسي في حين أن الإدراك الجازم الثابت المطابق للواقع قد ينشأ عن المعقول أو المحسوس أو النقل والرواية، وتبني الغرب لهذا المفهوم نشأ عن تحيزه لمناهجه الوضعية التي تمخضت عن صراعات فكرية استمرت أكثر من أربعة قرون كونت بعناصرها المختلفة وجهة النظر الكلية التي أفرزت التحيز الذي بنى عليه هذا المفهوم، ويقال مثل ذلك على المسلم الذي عرف العلم في مقدمات علومه واختلفت المدارس وتنوعت وتطورت الصياغات عبر القرون حتى استقرت على ذلك التعريف الذي قدمناه والناتج عن تحيزه لثقافته ووجهة نظره الكلية.

إن هذا الاختلاف ستنشأ عنه اختلافات كبيرة وكثيرة في كل المجالات وسيحدد موقف الإنسان من مسألة اليقين وطرق تحصيله والظن ودرجة الأخذ به وموقفه من الشك والوهم وكذلك لما هو علمي على ما تشتمل عليه هذه الكلمة ومردودها لدى السامع من معان وما هو غير علمي على ما تشتمل عليه هذه الكلمة أيضًا من مردود لدى السامع وما تحتويه من ضلال الجهل، وإن الخروج عن النسق المعرفي للبحث العلمي الغربي يرفض من جانبهم لتحيزهم المسبق لمسلمات تبدأ من تعريفهم للعلم وتؤثر في مفهوم المنهج مرورًا بمسائل العلم وجزئياته، وعلى ذلك فإن من أساسيات الفهم الدقيق لأي علم من العلوم أو فن من الفنون هو أخذه من خلال إطاره المرجعي وموقف التحيز وتأثيره فيه فإن هذا الفهم وذلك الأخذ هو أول خطوة لنبذ التقليد والخروج من التبعية لمن أراد الإبداع أو الاستقلال أو إنشاء ما ينطلق من تحيزه وإطاره المعرفي ولمن أراد أن يعالج الموضوعات وينظر إليها نظرة موضوعية مستقلة عن تحيزاتها الفلسفية المسبقة.

١٣ ـ وإذا كان الخروج عن النسق الموضوع في نطاق العلم يقتضي اتهام من كل فريق للآخر فيما خرج منه خصمه، فإن الخروج من النسق الواقعي السلوكي وضوابطه يستلزم أيضًا تبادل الاتهامات التي لا تحسم إلا بالرجوع إلى الميزان وهو العدل.

ومثال ذلك اختلافهم في مفهوم الإرهاب وما تعنيه هذه الكلمة وما يترتب عليها من سلوكيات ومواقف وتبني آراء وتصرفات، وهي الكلمة التي تحيز فيها الناس وما ذلك إلا لاختلافهم في تحيزاتهم ومواقفهم الأساسية، فالمطالبة بالحقوق السلبية واستعمال القوة في الحصول على تلك الحقوق بعد فشل كل أشكال الحوار والتحادث أمر ممدوح بمقياس الحق والعدل إلا أن تعريف الحق، وتعريف العنف، ومدى ومتى يستعمل: حمل الفرقاء على الاختلاف في حين أنه لو رد الأمر لثوابت العدل وميزان المطلق لانتهت أغلب الخلافات حول المسألة.

١٤ ـ ومثل هذا كله: التخلف والهمجية والرجعية والتعصب..

إلخ وهي مقابلة للتقدم والتحضر والرقي والتسامح.. إلخ وهي كلها (الكلمة ونقيضها) مما يلعب التحيز دورًا في تحديد معانيها وبناء مفاهيم تجاهها وانطلاق سلوك ينبثق من تلك المفاهيم حولها.

هذه نظرة سريعة لقضية التحيز، أسأل الله أن تكون منطلقًا لمابعدها من بحث أعمق وتوثيق أشمل، والحمد الله رب العالمين.

٣ ــ الخصوصيّة الحضارية للمصطلحات

د. محمد عمارة

من العبارات الشائعة على ألسنة جمهرة المثقفين، وفي كتابات كثير من المفكرين والعلماء، عبارة: «إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات».. تتردد هذه العبارة على الألسنة وفي الكتابات بمعنى: أنه لا حرج على أي باحث أو كاتب أو عالم في أن يستخدم المصطلح، وبصرف النظر عن البيئة الحضارية أو الإطار الفكري أو الملابسات المعرفية أو الفلسفية والعقدية التي ولد ونشأ وشاع فيها.. فالمصطلحات والألفاظ ذات الدلالة الاصطلاحية هي ميراث لكل الملل والمذاهب والحضارات، ولجميع ألوان المعرفة ونظرياتها، ولكل بني الإنسان..

وهذه العبارة في تقديرنا صادقة تمامًا.. لكنها ـ أيضًا ـ تحتاج إلى ضبط لمفهومها، وتقييد لإطلاقها، وتخصيص لعمومها، حتى لا يشيع منها الخلط، بل والخداع، كما هو حادث لها ومنها الآن لدى عديد من دوائر الفكر التي ترددها، دون ضبط وتحديد وتقييد لما يوحي به ظاهرها من مضمون.

فنحن إذا نظرنا إلى أي مصطلح من المصطلحات باعتباره «وعاء» يوضع فيه «مضمون» من المضامين، وبحسبانه «أداة» تحمل «رسالة: المعنى» فسنجد صلاح وصلاحية الكثير من المصطلحات والألفاظ الاصطلاحية لأداء دور «الأوعية» و«الأدوات» على امتداد الحضارات المختلفة، والأنساق الفكرية المتعددة والعقائد والمذهبيات المتميزة.. وهنا

سنكون حقًا وصدقًا أمام المعنى الدقيق والصادق لهذه العبارة ـ عبارة: «إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات».

أما إذا نحن نظرنا إلى الألفاظ والمصطلحات من زاوية «المضامين» التي توضع في أوعيتها، من حيث «الرسائل الفكرية» التي حملتها «الأدوات المصطلحات» فسنكون بحاجة ـ وحاجة ماسة وشديدة ـ إلى ضبط معنى هذه العبارة، وتقييد إطلاقها، وتحديد نطاق الصلاح والصلاحية التي يشيع عمومها من عموم ما تحمل من ألفاظ.

هنا سنجد أنفسنا عند الفحص والتدقيق، وفي كثير جدًا من الحالات وبإزاء العديد من المصطلحات، أمام «أوعية» عامة «وأدوات» مشتركة بين الحضارات والأنساق الفكرية والعقدية والمذهبية، وفي ذات الوقت أمام «مضامين» خاصة، و«رسائل» متميزة تختلف فيها، وتتميز بها هذه «الأوعية» العامة و«الأدوات» المشتركة لدى أهل كل حضارة من الحضارات المتميزة، وعند كل نسق أو مذهب أو عقيدة من الأنساق الفكرية والمذاهب الاجتماعية والعقائد الدينية، وخاصة منها تلك التي امتلكت وتمتلك من السمات الخاصة والقسمات المميزة ما جعلها ذات مذهبية خاصة وطابع خاص..

إن أحدًا، لا يماري في أن مصطلحًا مثل مصطلح «السُّنّة» قد شاع ويشيع استخدامه لدى مذاهب إسلامية متميزة، وفي علوم إسلامية متعددة.. ولا مشاحة في استخدام كل هذه المذاهب وجميع تلك العلوم لمصطلح «السُّنّة».

لكن.. من الذي يماري في اختصاص هذا المصطلح لدى كل مذهب، وفي إطار كل علم بمضمون متميز ورسالة خاصة متميزة عن المضمون والرسالة التي له عند الآخرين؟

فالسُّنة عند اللغوي لها معنى.. وعند عالم الحديث لها معنى آخر.. وعند عالم الفرق والمذاهب لها معنى ثالث.. فلا مشاحة في وضع المصطلح ولا في استخدامه.. لكن المشاحة قائمة في إغفال التمايز

بين المعاني والمضامين الموجودة في هذا الوعاء الواحد.

وإذا كانت هذه المشاحة واردة في مضامين المصطلح ومعانيه ورسائله الفكرية، في إطار مذاهب الحضارة الواحدة.. فأحرى بها أن ترد، بل وتتأكد في مضامين المصطلحات التي تشترك في وضعها واستعمالها حضارات متميزة في السمات والقسمات.

فإذا كان إغفال هذا التمايز القائم بين مضامين المصطلح الواحد في مذاهب وعلوم الحضارة الواحدة يؤدي إلى خلط مذهبي في إطار ذات الحضارة.. فإن إغفال هذا التمايز، عندما تعبر المضامين والمعاني عن التمايز الحضاري للحضارات المختلفة، هو باب واسع للخلط والتشويه المعرفي، يجعل من القاموس ـ المعرب مثلاً ـ والذي لا ينبه على تمايز مضامين المصطلح الواحدة في الحضارات المتمايزة: أداة تزييف لوعي أبناء الحضارة المتلقية لهذا القاموس.. تزييف لوعيهم بالمضامين المتميزة لهذه المصطلحات في حضارتهم، وأداة تبعية وإلحاق لهم بالحضارة التي أحل هذا القاموس مفاهيمها لهذه المصطلحات محل المفاهيم المتميزة لهذه المصطلحات في حضارتهم التي إليها ينتسبون!

تلك هي حقيقة الخطر الذي نطمح للإشارة إليه، والتنبيه عليه في هذه الصفحات.. وليس كضرب الأمثال سبيلاً لجلاء المعنى، وتأكيدًا لصدق هذا المفهوم.

أولاً: مصطلح: «الشارع»

فمن المصطلحات الشائعة في ميدان «التشريع» للقانون، مثلاً مصطلح «الشارع» يوصف به من «يشرع» القانون فردًا كان أو جماعة (مؤسسة) فواضع القانون «شارع» و«مشرع» له.. والمجالس النيابية التي تمثل سلطات الأمّة في «تشريع» القوانين هي «هيئات تشريعية» تشرع القوانين.

«فالشارع» ـ هنا ـ و«مصدر التشريع» و«واضع الشريعة» هو إنسان فردًا كان أو هيئة تشريعية.

هذا هو حال مصطلح «الشارع» و«التشريع» و«الشريعة» في ميدان «القانون».. فهل ـ حقًّا ـ «لا مشاحة» في وضع واستخدام هذا المصطلح الشائع، وفيما يحمل «وعاؤه» من «مضمون»؟؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال لن تكون واحدة لدى أبناء كل الحضارات الإنسانية، وفي إطار كل الأنساق الفكرية ومن قبل كل المعتقدين بمختلف المذاهب والمعتقدات.. ومن ثم فإن هناك «مشاحة» أكيدة في هذا المصطلح.. مشاحة تامة في مضمونه، ومشاحة كبيرة فيه كوعاء صالح وكأداة دقيقة وصالحة لحمل الرسالة والمضمون.

إن ابن الحضارة الغربية ـ الذي لا يؤمن بوجود شريعة إلهية تنظم الجانب المدني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي للدولة والاجتماع البشري والعمران الإنساني ـ يؤمن بأن الإنسان، فردًا كان أو طبقة أو أُمّة، هو المصدر الأول والأخير للشريعة والتشريع.. فالإنسان هو «الشارع» سواء أكان ذلك في إطار أصول الشريعة من قواعد ومبادئ القانون الطبيعي، كما تسمى في الحضارة الغربية ـ والتي هي تحسين وتقبيح عقليين. أي فعل إنساني خالص، بمقاييس إنسانية خالصة من أية ضوابط ـ أو كان ذلك في إطار فروع الشريعة: القانون.

فهذا المصطلح «الشارع» بهذا المعنى طبيعي وصادق في هذا الإطار: إطار الحضارة التي لا تؤمن بوجود «شارع» غير هذا الإنسان، وخارج هذا «الواقع المادي».. سواء أكان السبب في ذلك هو الطابع المادي الإلحادي لهذه الحضارة، أم المنحى والتوجه العلماني الذي يرفض وجود مدخل لـ «الإلهي» في شؤون «الدولة والاجتماع والعمران».

ولما كان هذا الموقف هو «شأن غربي» خالص وسمة خاصة من سمات الحضارة الغربية، وقسمة متميزة ومميزة من قسمات طابعها المادي ومذهبها العلماني، فإنه ليس من المشترك الإنساني العام.. حتى يصبح مصطلحها فيه ومضمون هذا المصطلح مما «لا مشاحة فيه» في أية حضارة من الحضارات..

ففي الحضارة الإسلامية التي مثلت العقيدة الإسلامية، وتمثل ايديولوجيتها ومذهبية أمتها منذ أن أصبحت الروح السارية في كل علوم تمدنها المدني وإبداعها الإنساني في الحضارة بما فيه من معرفة وسياسة واجتماع واقتصاد ودولة وعمران. في هذه الحضارة الإسلامية، يدل مصطلح «الشارع» على واضع أصول الشريعة، ويختص به.. وهذه الأصول ليست إبداعًا إنسانيًا ـ كالقانون الطبيعي في الحضارة الغربية ـ وإنما هي «وضع إلهي» نزل به الوحي، دينًا يتدين به إنسان هذه الحضارة.. ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [سورة الشورى: ١٣].

ولما كانت هذه الشريعة الإلهية هي خاتمة الشرائع الإلهية لبنى الإنسان فلقد وقف «شارعها» ـ الله سبحانه وتعالى ـ فيها وبها عند الأصول والمبادئ والقواعد التي حددت النهج فيما هو متغير ومنظور من شؤون الدنيا، مع التفصيل لما هو ديني، أو ما هو من الثوابت الدنيوية التي لا يلحقها تطور أو تغيير. «فالشارع» للشريعة هو الله ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا﴾ [سورة الجاثية: ١٨] ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [سورة المائدة: ٤٨].

ومن ثم فإن إنسان هذه الحضارة الإسلامية لا يستطيع ـ وهو مؤمن بدينه ـ أن يعطي سلطة التشريع ووصف «الشارع» لغير الله.. أما إبداع هذا الإنسان المسلم في القانون الإسلامي وسنه القوانين التي تفرّع عن أصول الشريعة، وتواكب المستحدثات والمتغيرات، وتستجيب لكل ما لم تعرض له النصوص والحدود والأصول الإلهية.. أما كل هذا الإبداع القانوني الإسلامي في الفروع و المتغيرات فهو «الفقه».. فقه المعاملات.. ومن هنا كان تميز «الفقه» عن «الشريعة» في الحضارة الإسلامية، وكان الله هو «الشارع» لا الإنسان، وكان الإنسان هو «الفقيه» وليس الله!.

هنا نجد أنفسنا أمام نموذج من نماذج «المشاحة» في الألفاظ

والمصطلحات ليس في «المضمون» فقط، ولا «الرسالة» فحسب. بل وفي «اللفظ والوعاء والأداة» أيضًا!

ثانيًا ـ مصطلح: «الزارع»

ومثال ثان، يجلي ويدعم هذا المعنى الذي نؤمن به.. نجده إذا نحن وقفنا ـ في المصطلحات الاقتصادية ـ أمام مصطلح «الزارع».

فإنسان الحضارة الغربية الذي لا يرجع في المسببات المادية إلا إلى أسبابها المادية ـ سواء لماديته أو إلحاده أو لمناهجه الوضعية ـ لا يرى في «الزارع» إلا الأسباب المادية والعوامل الطبيعية والمؤثرات الإنسانية.. ومن ثم فالإنسان عنده هو «الزارع» ولا «زارع» غير هذا الإنسان!

أما إنسان الحضارة الإسلامية الذي سرت عقيدته الدينية روحًا شائعة في كل علوم حضارته، فإنه وإن آمن بوجود الأسباب المادية هي طاقات فاعلة في مسبباتها، إلا أنه يؤمن بأن هذه الأسباب المادية الفاعلة إنما هي ـ بدورها ـ مخلوقة لمسبب الأسباب وخالقها ـ الله سبحانه وتعالى ـ القادر على إيقاف فعلها وعلى استبدالها بأسباب غيرها إن هو شاء ذلك وأراد ـ هو هذا الإنسان المسلم ـ يؤمن أيضًا بأن للفعل الإنساني آفاقًا محدودة بحدود صلاحياته وقدراته كخليفة عن الله سبحانه وتعالى في عمارة الأرض. وأن الفاعل فيما وراء هذه الآفاق ـ آفاق الخلافة ـ هو المستخلف سيد هذا الوجود ومبدعه وراعيه.. ومن ثم فإن للإنسان في «الزرع» عملاً وفعلاً وإبداعًا. لكنه لا يتعدى هذا النطاق فيجور على ما هو فعل الله في هذا الميدان.. ففي «الزرع» وهناك أفعال إنسانية من مثل «الحرث» و«البذر» وتهيئة التربة وسقيها وتسميدها إلى آخر الأفعال الإنسانية التي هي فعل الإنسان وإبداعه في ما هو مقدور له.. والتي ـ للتعبير عنها ـ اصطلحت العربية على وصف هذا الإنسان بـ «الزراع». أما أفعال من مثل: إنبات البذرة، وتنميتها ورعايتها، أي الفعل والمسببات الراجعة لكل الأسباب التي هي من خلق الله، والتي ليست من مقدورات الإنسان فهي التي اصطلحت العربية على وصف فاعلها ـ الله

سبحانه وتعالى ـ بأنه «الزارع» «فالزارع» في اصطلاح حضارتنا ـ هو الله. أما الإنسان فهو «الزراع» ولذلك وجدنا حقيقة الزرع، بمعنى الإنبات والإنماء هي لله سبحانه وتعالى، بينما البذر والحرث والسقي ـ وكل الأسباب الإنسانية ـ منسوبة إلى صانعها الإنسان.. فهو في «الزرع» فاعل لكنه ـ بحكم إيمانه وحضارته المؤمنة ـ ليس الفاعل الوحيد! ومن هنا يأتي معنى الآية القرآنية التي تقول: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾ [سورة الواقعة: ٦٣ ـ ٦٤] فهنا مرة أُخرى يثمر الطابع المؤمن للحضارة المؤمنة موقفًا متميزًا يؤدي إلى المشاحة في الألفاظ والمصطلحات!

ثالثًا ـ مصطلح «الآبق»

ومثال ثالث على إمكانية ـ بل وجوب ـ «المشاحة» في الكثير من الألفاظ والمصطلحات» نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «الآبق» و«الإباق» في عالم الرقيق ـ أيام شيوع هذا النظام في التاريخ الحضاري.

ففي الحضارة الغربية المؤسسة على أصولها وتراثها الإغريقي، والتي فصلت ـ في هذه الأصول وذلك التراث ـ بين «العمل الذهني» للأحرار والملاك ـ وكانوا قلة ـ وبين «العمل اليدوي» للعبيد والأجراء ـ وكانوا الكثرة الكاثرة ـ فخصت الأول بكل الشرف وجردت الثاني من أي شرف واختصت الأحرار بكل الحقوق، وضنت على العبيد بأية حقوق.. في تلك الحضارة نجد العبد «الآبق» هو مطلق الفارّ والهارب من الخضوع لسيده، أيًا كان السبب في هذا «الإباق».

أما في الحضارة الإسلامية حيث كان الهدف المبتغى: هو التحرير التدريجي للرقيق بتضييق وإلغاء العديد من الروافد والمصادر التي تمد نهر الرق بالأرقاء الجدد ـ كالحروب غير المشروعة ـ والإغارة العدوانية، والربا، والقروض غير الحسنة.. الخ... الخ وبتوسيع مصب التحرير لنهر الرقيق بالترغيب فيه، وجعله مصرفًا من مصارف الزكاة والكفّارات. وبجعل الاسترقاق عبئًا ماديًا على مالك الرقيق بالحقوق التي شرعها الإسلام للأرقاء بعد أن كان مصدرًا للثراء المالي... الخ...

الخ.. في هذه الحضارة الإسلامية ـ التي ضبطت الاسترقاق في المرحلة الانتقالية بالضوابط الدينية ـ نجد «الآبق» ـ في مصطلحها ـ ليس مطلق العبد الفار والهارب من الخضوع لسيده، وإنما الإباق هو الفرار الذي لا يكون الظلم أو تكليف ما لا يطاق سببًا فيه.. فهناك فرار مشروع، أو على الأقل لا يبلغ مبلغ «الإباق»، وهو الذي يكون الظلم وتكليف ما لا يطاق سببًا فيه، ومن ثم فهو ليس إباقًا. وليس على فاعله عقوبة «الآبق» ـ بنظر الإسلام ـ إن كان هروبه واستخفاؤه «لخوف من سيده، أو لكد عمل»! فانعدام الأمن والعمل الشاق ظلم للرقيق، يبرر له «المقاومة» بالهروب؟!

رابعًا ـ مصطلح: «الإقطاع»

ومثال رابع على إمكانية «المشاحة في الألفاظ والمصطلحات» نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «الإقطاع»!

ففي الحضارة الغربية، حيث فلسفتها المالية تجعل الملكية المطلقة ـ الملكية الحقيقية ـ ملكية الرقبة في الثروات والأموال للإنسان، فردًا كان في النموذج الليبرالي ـ أو طبقة الأُجَراء في النموذج الشمولي الماركسي. في هذه الحضارة نجد «الإقطاع» كمصطلح إنما يعني: الملكية الكاملة للسادة الإقطاعيين لوسائل الإنتاج ـ الأرض الزراعية ـ مع الملكية المقيدة للعاملين فيها (الأقنان).

أما في الحضارة الإسلامية حيث صاغت الوسطية الإسلامية مذهبًا اقتصاديًا متميزًا، جعل الملكية المطلقة الحقيقية، ملكية الرقبة في الأموال والثروات لله سبحانه وتعالى، مع تقرير حقوق الملكية المقيدة ملكية المنفعة المجازية أي ملكية الوظيفة الاجتماعية للمال، مع تقرير هذه الحقوق للإنسان الحائز للمال، باعتباره مستخلفًا في حيازته واستثماره والانتفاع به عن الله سبحانه وتعالى، من حيث صفته كإنسان مستخلف ـ مطلق الإنسان المستخلف ـ وليس بصفته كفرد أو كطبقة، في هذا النموذج الحضاري ذي الفلسفة المالية المتميزة نجد لمصطلح «الإقطاع» مضمونًا

متميزًا: فهو تمليك «للمنفعة» لا «للرقبة». ولقد كان في التطبيقات الإسلامية وسيلة لإحياء الأرض الموات والانتفاع بها مع بقاء ملكية الرقبة ـ الملكية الحقيقية في الأرض ـ لله سبحانه وتعالى، أي للإنسان ـ الأُمّة ـ الناس المستخلفين عن الله في الأرض، وفي كل الثروات والأموال!

فنحن هنا بإزاء مصطلح «لا مشاحة في لفظه» لكن المشاحة واردة في المضمون على نحو أكيد!

ولن يستطيع قارئ أن يقرأ، ولا دارس أن يدرس التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للإسلام وحضارته، ويعي معنى: «إقطاع» الرسول ﷺ أو الخلفاء أرض كذا لفلان.. وناحية كذا لفلان.. ومرفق كذا لفلان.. إلا إذا هو وعى المضمون المتميز لمصطلح «الإقطاع» في حضارتنا عن نظيره في الحضارة الغربية.. وإلا فستكون «كارثة ـ فكرية» إذا نحن درسنا «الإقطاع» في تاريخنا بمضامين مصطلحه لدى الآخرين؟!

وهذه «الكارثة» هي التي تحققها اليوم قواميس العلوم الاجتماعية ـ ذات المنطلقات والتوجهات الغربية ـ عندما تهمل «المشاحة» في «مضامين» المصطلحات فتصب المضامين الغربية ـ وهي خصوصيات حضارية غربية ـ في «أوعية» مصطلحاتنا نافية منها ومستبعدة المضامين التي تميزت بها هذه «الأوعية» في تراث العربية وفكر الإسلام وحضارة المسلمين!.. أي نافية الخصوصية الحضارية الإسلامية للمصطلح، وزارعة الخصوصية الحضارية للآخرين بدلاً منها!

خامسًا ـ مصطلح: «الاحتكار»

ومثال خامس على هذا الذي نقول نجده إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «الاحتكار».

ففي الحضارة الغربية بتياراتها الاجتماعية المختلفة، وحتى عند الذين يدركون المساوئ الاجتماعية لسيطرة الاحتكارات على النظام الاقتصادي لمجتمع من المجتمعات.. نجد النظرة إلى «الاحتكار» هي النظرة إلى مرحلة حتمية من المراحل التي لا بد وأن يمر بها المجتمع على

درب تطور الامتلاك لأدوات الإنتاج.. فالاحتكار - في هذه النظرة الغربية - هو نبت طبيعي، حتمي.. حتى وإن رآه البعض ضارًا..!

أما في المذهبية الاقتصاديّة الإسلاميّة، التي حكمت وتحكم حيازة الإنسان للمال ببنود عقد وعهد استخلاف الله - المالك الحقيقي للمال - للإنسان في هذا المال.. فإن الاحتكار ممنوع، ومرفوض من الأصل والأساس. ومحال أن يتّسق وجوده - فضلاً عن سيادته - مع مذهبية الإسلام في الأموال.. **«من احتكر للمسلمين طعامًا ضربه الله بفقر وإفلاس»**[1] كما يقول الحديث النبوي الشريف - وذلك وعيد للمجتمع والحضارة التي تبيح الاحتكار - الذي يقودها إلى فقر الأمّة. وإفلاس نظامها، وعجزه عن تحقيق الغاية من تحضر الإنسان! وهذا الاحتكار الذي يقتل الأُمّة عندما يغتال العدل في حياتها الاقتصادية والاجتماعية هو الذي يتحدث الرسول ﷺ عن أهله فيقول: **يحشر الحكارون وقتلة النفس في درجة واحدة؟!** كما يقطع بأنه **«لا يحتكر إلا خاطئ»**![2].

فالمشاحة هنا في «الاحتكار» قائمة بين العربية لسان الإسلام وبين الحضارة الغربية في «مشروعية» النظام الذي يعبر عنه مصطلح «الاحتكار».. وأيضًا قائمة في معناه، وفي آفاق هذا المعنى؛ لأن الحضارة الغربية تقصر «الاحتكار» على مرحلة من مراحل النمو وتركيز ملكية أدوات الإنتاج ووسائله أو المصالح التجارية والمصرفية في أيدي قليلة من الملاك[3]..

أما في المذهبية الاقتصاديّة الإسلاميّة فإن التحريم يشمل أبسط ألوان الاحتكار فجمع الطعام انتظارًا لغلاء سعره مدة من الزمن هو

---

(١) رواه ابن ماجه والإمام أحمد.

(٢) رواه مسلم والدارمي وابن ماجه والإمام أحمد.

(٣) تتخذ الاحتكارات في تلك المرحلة عدة أشكال منها «الترست» Trust الأفقي أو الرأسي والذي يتخذ عادة صورة الشركات القابضة، أو المتعددة الجنسية، ومنها «الكارتل» Cartel القائم على التنسيق والتخطيط - الاندماج - بين المؤسسات المحتكرة.

احتكار محرّم في عرف الإسلام. كما يقول الحديث النبوي الشريف «**بئس العبد المحتكر إن أرخص الله الأسعار حزن، وإن أغلاها فرح إن سمع برخص ساءه وإن سمع بغلاء فرح، ذلك أن الجالب مرزوق والمحتكر ملعون**»(٤) كما قال عليه الصلاة والسلام.

سادسًا ـ سابعًا ـ مصطلح: «اليسار» ومصطلح «الصراع»

ومثال سادس ـ شائع ـ وجيد للبرهنة على هذا المعنى الذي نلح على تجليته وتأكيده، نطالعه إذا نحن وقفنا أمام مصطلح «اليسار».

فمن الناس من ينطلق من مقولة «أنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات» إلى الدعوة لاستخدام هذا المصطلح ـ مصطلح «اليسار» في الدلالة على التيار الاجتماعي الداعي إلى استخدام «الصراع الطبقي» أداة لتسويد طبقة الأجراء على طبقة الملاك تمهيدًا لإلغاء التمايز الطبقي، وإقامة المجتمع اللاطبقي الذي تلغى فيه سائر ألوان الملكية الخاصة.

من الناس من يدعو إلى استخدام هذا المصطلح ذي النشأة الغربية والمضمون الغربي بدعوى أنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات، بل ومنهم من يحاول «أسلمته»، و«أسلمة» مضمونه عندما يدعوه «اليسار الإسلامي»؟!

أما نحن فإننا نرى أن «المشاحة» واردة وقائمة بل وواجبة، تجاه هذا المصطلح ـ مصطلح «اليسار ـ ف «**اليسار**» في العربية لغة أمتنا وتراثنا وديننا وحضارتنا وأداة إبداعنا إنما يعني اليسر المقابل للعسر والغنى المقابل للفقر والإعسار ـ ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [سورة البقرة: ١٨٥] ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [سورة البقرة: ٢٨٠].. ومن ثم فإن «أهل اليسار» والاتجاه الفكري والاجتماعي لأهل اليسار ـ في اصطلاح العربية ـ هم أهل الغنى ـ لا الفقر ـ واتجاه اليسر ـ لا البؤس؟!.. فكيف تقسر لغتنا على أن يقبل جسمها الاصطلاحي هذا الضد

(٤) رواه ابن ماجه والدارمي.

الغريب الذي يبلغ في الإغراب درجة النقيض؟!

إن بعض علمائنا وأئمة عصرنا ـ مثل الإمام عبد الحميد بن باديس (١٣٠٥ ـ ١٣٥٩هـ، ١٨٨٧ ـ ١٩٤٠م). كان يدعو الله فيقول: «اللهم اجعلني في الدنيا من أهل اليسار وفي الآخرة من أهل اليمين»؟!.. فاليسار هو: غنى الدنيا.. كما أن أهل اليمين هم أهل السعادة الذين أقاموا العدل في الدنيا، فاستحقوا أن يتناولوا كتاب أعمالهم العادلة باليمين وبالقوة في يوم الدين.. وذلك هو منطق العربية الحاكم، والذي لا سبيل إلى الفكاك منه، بدعوى التعميم لعبارة «إنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات»..

ثم.. إن للمذهبية الإسلامية في الفكر الاقتصادي قسمات مميّزة لا تنكر التمايز الاجتماعي في الأمّة إلى طبقات متميّزة، لكنها تشترط تأسيس التمايز على الأسباب والعوامل المشروعة وتحديد آفاق لهذا التمايز تحول بينه وبين بلوغ درجة «الاستغناء» الذي يؤدي إلى الاستبداد النابع من سلطات الانفراد بسلطة المال، فترى هذه المذهبية الاقتصادية الإسلامية في التعددية الطبقية: الأمر الطبيعي، وتدعو إلى إبقاء العلاقة بين الطبقات محكومة بإطار العدل ـ أي «التوازن» الاجتماعي ـ وليس «المساواة» وذلك حتى تكون علاقاتها هي علاقة التساند والتآزر والارتفاق ـ كحال أعضاء الجسد الواحد ـ في تميزها وفي تكافلها وتساندها ـ فإذا ما اختل التوازن الاجتماعي، وحل الظلم الاجتماعي محل العدل الاجتماعي فإن السبيل الإسلامي لعلاج هذا الخلل الطارئ ليس هو «الصراع الطبقي» الذي يستهدف فيه ومنه طرف ـ طبقة ـ إلغاء الطرف الآخر ـ الطبقة النقيض ـ بصرعه بالصراع ـ لينفرد بالثروة والسلطة في مجتمع لا طبقي.. ليس هذا هو السبيل الإسلامي، وإنما السبيل هو «الدفع الاجتماعي» الذي يعيد حراك وتحريك المواقع الطبقية وامتيازات الطبقات من درجة الظلم الذي يختل فيه التوازن إلى درجة العدل الذي هو التجسيد للتوازن الاجتماعي بين الطبقات ـ وذلك لتظل التعددية قائمة، وليظل التمايز قائمًا، وليظل العدل ـ الوسط ـ التوازن ـ هو الرابط الجامع بين الفرقاء المتميزين في النموذج الاقتصادي والاجتماعي

لمذهبية الإسلام في هذا الميدان.

«الصراع» - في المصطلح القرآني - يعني أن يصارع طرف الطرف الآخر، بهدف أن يصرعه، فيفنيه - ﴿فَتَرَى ٱلْقَوْمَ فِيهَا صَرْعَىٰ كَأَنَّهُمْ أَعْجَازُ نَخْلٍ خَاوِيَةٍ﴾ [سورة الحاقة: ٧].. أما **«الدفع»** فهو التحريك لمواقع الأطراف المختلفة من درجة إلى أخرى تصحيحًا للعلاقة بين أطراف متعددة، وليس بهدف إفناء طرف لآخر كي ينفرد بالميدان والإمكانات ﴿ٱدْفَعْ بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِى بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِىٌّ حَمِيمٌ﴾ [سورة فصلت: ٣٤].. فالهدف من وراء «الدفع» هنا ليس «صرع» العدو وإفناؤه، وإنما تحريك موقعه من «درجة العداوة» إلى درجة «الولي الحميم»!

فقانون الحركة الاجتماعية في المذهبية الاقتصادية الإسلامية هو «الدفع الاجتماعي» وليس «الصراع الطبقي» ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [سورة البقرة: ٢٥١].. ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [سورة الحج: ٤٠].

ففي المضامين أيضًا «ترفض» - وليس فقط «تتميز» - المذهبية الاقتصادية الإسلامية ذلك المحتوى الاجتماعي الذي وضعته المذهبية الغربية في «وعاء» مصطلح «اليسار» ومصطلح «الصراع» الأمر الذي حتم «المشاحة» في هذين المصطلحين إن في الدلالة اللغوية أو المضمون الاجتماعي على حد سواء..

ثامنًا - مصطلح: «الدِّين»

ورغم شيوع «الدين» والتدين في كل أمم الحضارات الإنسانية، وتأثيره في هذه الحضارات إلاّ أننا إذا التمسنا للدين تعريفًا في القواميس التي تعكس فكر النظريات الوضعية للحضارة الغربية، فإننا سنجدها تقدم الدين باعتباره إفرازًا بشريًا وثمرة من ثمرات الفكر الإنساني، عبرت عن طور طفولة هذا الفكر قبل تقدمه إلى مرحلة (الميتافيزيقيا) التي

أوصلته إلى الوضعية؟!.. فهو، في هذه النظريات - وقواميسها - «مجموعة معتقدات وعبادات مقدسة تؤمن بها جماعة معينة يسد حاجة الفرد والمجتمع على السواء أساسه الوجدان وللعقل مجال فيه»![٥] أما في الإسلام - وقواميس مصطلحاته - فإن «الدين: وضع إلهي - أي منسوب إلى الله - يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ»[٦].

فالمصطلح - الوعاء - الأداة - واحد.. والخلاف - والمشاحة - قائمة في المعنى - والرسالة - والمضمون.

تاسعًا - مصطلح: «التوحيد»

وكذلك الحال مع مصطلح «التوحيد».. توحيد الذات الإلهية في الاعتقاد الديني.. فقواميس الوضعية الغربية ترى هذه العقيدة ثمرة من ثمرات العقل الإنساني في طور من أطوار ارتقائه «فالقول بإله واحد عقيدة لم تعرفها المجتمعات البدائية.. وفكرة التوحيد الخالصة هي من صنع حضارة وتفكير أسمى كما تم لإخناتون في الديانة المصرية القديمة»[٧].

أما في الإسلام - وقواميس مصطلحاته - فإن عقيدة التوحيد هي وحي إلهي وتنزيل رباني، بدأت بها الإنسانية تدينها منذ آدم عليه السلام، وما عقيدة التوحيد عند إخناتون - وقبل إخناتون - إلا وحي إلهي أو بقايا وآثار وحي إلهي!

عاشرًا - مصطلح «عقلي» و«عقلاني»

وهو الذي غدا - في الحضارة الغربية - وصفًا لمذهب في الفكر والبرهنة والبحث والاستدلال.. فهو فيها - وفي قواميسها - «مذهب

---

(٥) **(القاموس الفلسفي)** - وضع مجمع اللغة العربية - القاهرة، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

(٦) الجرجاني **(التعريفات)** - طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

(٧) **(معجم العلوم الاجتماعية)** وضع: مجمع اللغة العربية واليونسكو ومركز تبادل القيم الثقافية، طبعة القاهرة ١٩٧٥م.

يقول بسلطان العقل وحده.. فلا يفسح المجال للظواهر الوجدانية ولا الإرادية في الأعمال الذهنية.. ويرفض الحقيقة النقلية التي لا يقرها العقل»[٨].. فهو «وصف للنظريات والاتجاهات الفلسفية التي تجعل العقل المصدر الوحيد لكل ضروب المعرفة الإنسانية.. فالإنسان لا يحصل على المعرفة من الخارج بل من عقله هو.. وأحكام العقل مطلقة فوق شروط الزمان والمكان، وضرورية، وكلية، وعامة مشتركة بين جميع الناس.

بل إن هذا المذهب الغربي في العقلاني قد ذهب إلى حد «تأليه» العقل، عندما تحدث فلاسفته العقلانيون عن ما أسموه «العقل المكون» بكسر الواو Raison Constituante وهو الذي جعلوه «المبدأ الواضع للقيم وللقواعد العامة في النظر والعمل، وهو المنتج لجميع المقولات، والمشرف على تطورها «أي الواضع والمنتج» للعقل المكون - بفتح الواو - Raison Constituee[٩].

أما الإسلام الذي لا يقيم ثنائية متناقضة بين «العقل»، و«الوجدان» ولا بين «العقل» و«النقل».. بل يرى المعرفة الإنسانية قائمة على ساقين اثنتين: كتاب الوحي وعلومه؛ وكتاب الكون - وعلومه - فإنه يرى في العقل ملكة من ملكات الإنسان، معبرة عن فعل التعقل والإدراك، وليست عضوًا ماديًّا من أعضاء الإنسان. ويرى لهذه الملكة - التي يعرفها بأنها - لطيفة ربانية» - تعلقًا بـ «القلب» - أي جوهر الإنسان ومصدر الوجدان - لا القلب كعضلة صنوبرية في القفص الصدري؟!.. ومن ثم فهو يرى في العقل والنقل والوجدان سبلاً متعاونة ومتظاهرة على تحصيل المعرفة الحقة والمتكاملة للإنسان.. ومن هنا، فإن عقلانية الإسلام، والمذهب العقلي لفلاسفته لم يستبعد الظواهر الوجدانية ولا الإرادية من الأعمال الذهنية، ولم يرفض الحقيقة النقلية.. ولم يخطر على بال أصحابه إجلاس العقل على عرش الله؟!

---

(٨) **(القاموس الفلسفي)** مادة: «مذهب عقلي».

(٩) **(معجم العلوم الاجتماعية)** مادة: «مذهب عقلي».

وانطلاقًا من تميز ـ بل واختلاف ـ المنطلق، والنظرة، والغاية كان لمصطلح «العقل» و«العقلانية» في الإسلام مضمون مغاير للمضامين الغربية.. عبرت عنه قواميس المصطلحات التي قالت عن العقل: إنه «جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله.. جوهر روحاني خلقه الله متعلقًا ببدن الإنسان.. نور في القلب يعرف الحق والباطل.. وتعلقه بالبدن هو تعلق التدبير والتصرف.. يدرك الغائيات بالوسائط، والمحسوسات بالمشاهدة.. ويمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل»![١٠].

لقد اتحد المصطلح (الأداة/ الوعاء) «العقل» و«العقلانية».. مع اختلاف أكيد وشديد في المضمون ـ المعنى ـ الرسالة الحضارة ـ للمصطلح.. فوجبت «المشاحة» في هذا الميدان!

أحد عشر ـ مصطلح «مذهب إنساني»

وإذا كان القارئ والمثقف المسلم لا يثير ريبته أن يقرأ مصطلح «المذهب الإنساني» تعبيرًا عن النسق الفكري الذي يعطي للإنسان مرجعية معتبرة في أفكار هذا النسق.. فإن ريبته لا بد أن تثور إذا هو عرف مضمون هذا المصطلح في فكر المذاهب الوضعية الغربية.. وفي قواميسها..

فالمذهب الإنساني Humanism ـ في الفكر الوضعي الغربي ـ هو المرجعية المقابلة والمناقضة للمرجعية الإلهية والدينية.. والمذهبية البشرية المقابلة والمناقضة للمقدس الديني.. حدث ذلك بسبب ملابسات النهضة الأوروبية والإحياء الغربي، عندما رفض روادهما لاهوت الكنيسة، وما اصطبغ بصبغته من أدب وفلسفة وعلم وفن.. ودعوا إلى تحرير العقل من هذه المرجعية الدينية المقدسة.. مستبدلين بها «الإنسانيات»، وهي ـ في واقعهم ـ كانت اللغات والآداب والثقافة اليونانية واللاتينية[١١].

---

(١٠) الجرجاني (**التعريفات**) مادة: «العقل».

(١١) (**معجم العلوم الاجتماعية**) مادة: «مذهب إنساني».

لقد قام التناقض ـ في واقعهم ـ أو أقاموه ـ بين «الديني» و«الإنساني» فرفضوا الديني، وأحلوا الإنساني ـ اليوناني اللاتيني ـ محله، وشيدوا عليه مذاهب ونظريات النهضة الغربية الحديثة.. وجرت قواميسهم على الحديث عن هذا الذي قام لديهم كمضمون لمصطلح «المذهب الإنساني»!

فهل نقدم هذا المضمون زادًا وطعامًا ـ ولا نقول طعمًا ـ لأبناء الحضارة الإسلامية الذين لم يعرف دينهم ـ ولا علومه ـ ولم تعرف حضارتهم ـ ولا علومها ـ هذا الفصام النكد بين «الإلهي ـ المقدس» وبين «الإنساني»؟.. لأن الإنسان ـ في عقيدتها وتصوراتها ـ هو خليفة عن الله، محكومة رسالته في إعمار الأرض بشريعة عهد وعقد الاستخلاف؟!.. هل نقدم للعقل المسلم هذا الطعم «الغريب ـ والمنكر» بحجة أنه لا مشاحة في الألفاظ والمصطلحات؟!

إن وحدة المصطلح ـ الأداة ـ الوعاء لا تعني القبول للمضمون الغربي.. فالمشاحة أكيدة وشديدة في هذا المقام.

وإذا كانت هذه الأمثلة ـ وهي مجرد أمثلة ـ بل إنها قطرة من بحرلجي ـ كافية للبرهنة على مشروعية ـ بل ووجوب ـ «المشاحة» في كثير من المصطلحات والألفاظ عندما تتميز أو تتباين المذاهب الاعتقادية، والأنساق المعرفية، والطبائع الحضارية.. فإن هذه الحقيقة تقودنا إلى إشارات لا بد منها.. في هذا المقام ـ للرسالة الحضارية للقاموس المنشود، الذي تتعدى عروبته حروف اللغة إلى حيث «المضمون المتميز لحضارة الإسلام»..

إن عاقلاً من العقلاء لا ينكر الآثار والبصمات التي أحدثتها المؤثرات الفكرية الغربية في عقل أمتنا ـ على امتداد وطن العروبة وعالم الإسلام خلال القرنين الماضيين، اللذين هما عمر الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة، والهيمنة الحضارية الغربية على بلادنا وأمتنا وما ماثلها من البلاد والأمم التي طالتها هذه الغزوة وهذه الهيمنة الحضارية.

إن عاقلاً من العقلاء لا ينكر أن «القاموس» في أي فن من الفنون أو علم من العلوم ـ قد غدا في واقعنا الفكري أداة شديدة الفعل والتأثير في تلوين الفكر والمذهب والرؤية والهوية، ومن ثم تلوين الاتجاه الحضاري لمن يستخدم هذا القاموس بالفلسفة الحضارية لواضعيه ومنشئيه.

فالباحث والقارئ الذي يريد معرفة مضمون مصطلح من المصطلحات فيمد يده إلى القاموس باحثًا عن هذا المضمون إنما يزرع في عقله ووجدانه بذرة فكرية تنمو، فتلون مساحة من عقله ووجدانه بالصبغة الحضارية التي حكمت لون ومذهب مضامين مصطلحات هذا القاموس.

فإذا كان هذا القاموس ـ كأغلب قواميس العلوم والفنون في ثقافتنا المعاصرة ـ هي بضاعة غربية ترجمت وعربت؛ أدركنا دور القاموس ـ في مكتبتنا المعاصرة ـ في احتلال العقل العربي والمسلم، وفي تلوينه بلون الحضارة الغربية، وإسهامه في «تغريب» هذا العقل، وخاصة في ميدان العلوم الإنسانية التي تتمايز فيها الحضارات، ومن ثم تتمايز فيها مضامين الكثير من مصطلحات هذه العلوم والفنون على النحو الذي ضربنا له بعض الأمثال.

إن الباحث في الميدان الاقتصادي مثلاً ـ وذلك القارئ في هذا الميدان، والذي لا يجد لديه سوى قاموس «غربي» قد «ترجم إلى العربية» لا بد أن يرى كل قضايا هذا العلم الاقتصادي، وتطبيقاته، بعيون المذهبية الاقتصادية الغربية، والتي تتميز عنها المذهبية الإسلامية في المنطلقات والمعايير والغايات على نحو كبير وأكيد.

كذلك فإن هذا الباحث، وهذا القارئ، لن يستطيع فهم تراثنا الاقتصادي ـ النظري منه كما صيغ في كتب الأموال والخراج والكسب والتجارة والأسواق والحسبة.. الخ.. الخ.. أو التطبيقي منه، كما عرفته المسيرة الحضارية لأمتنا.. لن يستطيع هذا الباحث وهذا القارئ فهم تراثنا هذا بواسطة القاموس ذي المنطلقات والمفاهيم الغربية بحال من

الأحوال.. فإنزال المفاهيم الغربية على المصطلحات الاقتصادية الإسلامية هو لون من «خداع الرؤية» يستوي في «الجهل بالحقيقة» مع «انعدام الرؤية» على نحو كلي، من حيث الإفضاء إلى عزل العقل الاقتصادي عن تراثه الحضاري في هذا الميدان.

وهنا تبرز الرسالة الفكرية والمهمة الحضارية للمصطلح والقاموس. فهو الأداة الطبيعية لرؤية وفهم وتفسير تراث أمتنا - إن في الفكر النظري منه، أو في التطبيقات التي مثلت واقع الأُمّة وتجربتها بهذا الميدان - ففيه المعاني المنضبطة لمصطلحات «الفكر» و«لواقع الحياة».

وهو السبيل إلى وضع لبنة في صرح الاستقلال الحضاري لأمتنا عندما ييسر للعقل العربي والمسلم سبل إدراك ما لحضارتنا من «خصوصية» في المعاني والمضامين والمفاهيم.. فيسهم بذلك في تحرير العقل من إسار التبعية وأسر التغريب.

وهو خطوة على طريق طويل هو طريق الاستقلال الحضاري الذي هو جوهر الاستقلال!

٤ ــ التحيّز في المصطلح

د. أحمد صدقي الدجاني

إن قضية المصطلحات قضية هامة للغاية لم يعطها الكثير منا حقها من الاهتمام فتساهلوا في استخدام مصطلحات نحتها الغير من وجهة نظره، وكان لذلك ما كان من نتائج سلبية لعل في مقدمتها التبعية الفكرية. فمن الضروري إدراك دلالة المصطلحات التي نكثر في استخدامها دون وعي لما تعبر عنه من رواية ومنظور ومفاهيم غربية.

وقضية المصطلحات تبرز في كل صراع، وتحتل أهمية خاصة في الإعلام المتصل به، وأي خطأ في التعامل معها تكون له نتائج وخيمة. والصراع هنا قد يكون حضاريًا عند الاحتكاك بين حضارتين وقد يكون سياسيًا، وواضح أن الطرف الآخر في كل من هذه الصراعات يحاول أن يفرض مصطلحاته ليلوّن الحقائق على طريقته. فعلينا أن نقف أمام كل مصطلح يشيع فاحصين ممحصين قبل الانجرار إلى فخ استخدامه، وعلينا أن نحدد وننحت مصطلحاتنا نحن، وأن نحيي القديم لتحقيق التواصل الحضاري مع أجدادنا والتفاعل الصحيح مع قومنا ثم نعمل على طرحها وتعميمها بعد صياغتها والاتفاق عليها.

ولننظر إلى بعض المصطلحات الشائعة مثل مصطلح «العالمية» وهو مصطلح نكثر استخدامه على صعيد الفكر والآداب فما هو مدلوله ومفهومه؟

لقد ورد هذا المصطلح في مشروع أدبي عدة مرات وهو يتحدث

عن الأدب العالمي، والمكتبة العالمية، والمشهد الثقافي العالمي. فألح علي أن أكتب للمسؤولين عن المشروع قائلاً: «استشعر الحاجة وأنا أتأمل في عالمنا المعاصر إلى تحديد دقيق لمدلول هذا المصطلح.. والتساؤل متصل بتحديد الأنا والذات، وبالموقف من الآخر، وبالدوائر الحضارية، وبتفاعل الحضارات» ونلاحظ أن الغرب قد دأب على احتكار هذا اللفظ بحيث أصبح مصطلح العالمية ينصرف إليه، فكل ما هو غربي عالمي في نظره وكأن العالم مقتصر عليه، وقد وقع بعضنا من أبناء الحضارات الأُخرى في محظور القبول بهذا المدلول الخاطئ للمصطلح، فأصبحوا ضحايا تبعية فكرية خطرة، واتجهت أنظار أدبائنا مثلاً إلى جائزة نوبل وهي جائزة غربية، وتحدث بعضنا عن الأديب العالمي فلان لمجرد أنه غربي، وعن لغات عالمية وأخرى ليست كذلك، وواضح أن الأمر لا يستقيم إلا بتحديد مدلول واضح للمصطلح الذي ورد في سورة الفاتحة حين جاء الاستهلال بحمد الله رب «العالمين».

ومصطلح آخر له أهمية كبيرة هو مصطلح «التقدم» وهو مصطلح يجب أن نبلور مفهومًا صحيحًا وواضحًا عنه وأن نحدد مقياسًا صحيحًا له، وأن ندرك سبل تحقيقه إن أردنا أن ننجح في تحقيق أهدافنا في هذه المرحلة من تاريخنا.

لقد ظهر هذا المصطلح في الغرب مع تقدم العلم التقني في جو سادت فيه فكرة أن تقدم العلم التقني مرادف للتقدم الإنساني. وعبّرت فكرة التقدم هذه عن مفهوم اجتماعي تاريخي، وكانت وثيقة الصلة بمفهوم التطور الذي جاء به داروين، وبمفهوم التغير الذي ينصب على عالم الظواهر الفيزيائية، وكلا المفهومين «عارٍ عن كل مضمون أخلاقي»؛ بينما التقدم الذي هو مظهر من مظاهر التغير مرتبط بقيمه، فمفهومه معياري أخلاقي، وهو مفهوم ذاتي يعني ما هو مرغوب فيه، أو ما هو الأفضل والأصلح، أو ما هو مثالي يرجى تحقيقه، وهو من ثم مفهوم نسبي، يمكن أن يكون اجتماعيًا أو أخلاقيًا أو دينيًا أو اقتصاديًا أو طبيعيًا.

إن نسبة مفهوم التقدم واقترانه في الغرب بتقدم العلم التقني جعلت له مفهومًا ينصرف إلى غزارة الإنتاج الاقتصادي والمادي والتوسع في استغلال مصادر الطبيعة لمصلحة الإنسان، كما ينصرف إلى الحصول على أكبر قدر من اللذات الدنيوية، وقد نجم عن ذلك مقاييس له من نوع خاص، مثل تطور الصناعة الذي يستدل عليه من عدد المصانع ومدى إنتاجها ومعدل انتشار المصنوعات، ومثل انتشار الصحف والكتب وسائر المطبوعات وسواها من وسائل الثقافة، ومثل مدى استهلاك الأطعمة والأشربة والألبسة وسواها من وسائل العيش أو من أسباب الترف والتنعم، ومثل معدل الدخل الفردي والدخل القومي في مجتمع من المجتمعات.

ولكن مفهوم التقدم لا ينحصر في الكشف العلمي التقني وإنما هو مفهوم شامل ينطلق العلم فيه من إيمان، ويتكامل فيه الإبداع مع التحرر، والقدرة العملية التقنية مع قدرة على البحث والنظر، والإبداع الخلقي مع الإبداع الجمالي، وحرية التفكير والتعبير مع العدل، ورسوخ النظم و التقاليد والمؤسسات مع القدوة الصالحة.

والمقياس الصحيح للتقدم يجب أن ينطلق من النظر بداية في «قوام الحضارة»، فالحضارة لا تقوم بمظاهرها بل بنظامها وقيمها. فكل مظهر حضاري فيها يمثل نوعًا من النظام والانتظام، وانتظام الحضارة إنما يتحقق من خلال وحدتها، والمظاهر الحضارية تتضمن دومًا مفاهيم وقيمًا تختلف من حضارة إلى أُخرى، وللدين في بعض الحضارات كما للفلسفة في حضارات أُخرى أهمية خاصة في بلورة هذه المفاهيم والقيم.

إن التقدم في جوهره تحضر وتحرر، ولا بد لنا أن نقف أمام كلمة التحرر التي كثر تداولها. فالتحرر من الحرية، والحرية مقترنة دومًا بالمسؤولية، وهي انطلاقًا من الإيمان بنظرة كونية تعطي التحرر معنى شاملاً بقهر الظلم على صعيد المجتمع، وبتسخير الطبيعة في هذا الكوكب الأرضي الذي جعله الله ذلولاً ليمشي الإنسان في مناكبه، وبالتحرر من أهواء الذات: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ

﴿فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ [سورة النازعات: ٤٠، ٤١].

يقتضي هذا التحرر على الصعد الثلاثة، قدرة عملية تقنية وقدرة على النظر والبحث، وهاتان القدرتان تتوافران بالإيمان وإعمال الفكر والعمل الصالح. كما يقتضي إبداعا خلقيًا وإبداعيًا جماليًا أساسهما الإيمان وحرية مسؤولة وعدلاً، ويقتضي أيضًا تربية وقيادة يوفران القدوة الصالحة. لقد انشغل مفكرونا في عصر نهضتنا الحديث بموضوع التقدم، ولم يقبل غالبيتهم أن يحصر مفهومه في تقدم العلم التقني، وإنما فهموه على أنه تقدم عام شامل لمختلف مجالات الحياة وعلى الصعد كافة، ورأوه ينطلق من الإيمان بالله ويتجسد في العمل الصالح الذي يقتضي التواصي بالحق والتواصي بالصبر.

يبقى أن نعمل انطلاقًا من هذا المفهوم الواضح، كي نقضي على رواسب التخلف التي ما زالت تفعل فعلها فينا، ونبلغ بانبعاث أمتنا الحضارى إلى مداه، ونصبح مؤهلين لطرح مفهوم التقدم الصحيح في عالمنا كي نسهم في إنقاذ كوكبنا الأرضي من أخطار توظيف التقدم العلمي التقني لغير صالح الإنسان.

وخطورة قضية المصطلحات تبرز على صعيد صراعنا مع الاستعمار الغربي والصهيونية العنصرية، حيث عمل كلاهما على نحت مصطلحاتهما الخاصة بهما، ثم تعميمها في الساحة الدولية، موظفين في ذلك سيطرتهما على وسائل الإعلام.

ولنقف أمام مصطلح «الإرهاب» فنجده يستخدم لوصف أية مقاومة مسلحة للعداون المسلح الغاشم الذي يقوم به المستعمر الغربي. وبديهي أن أصحاب هذا الفكر الاستعماري لا يصفون عدوان حكوماتهم بأنه إرهاب. لا ولا إنه عدوان، بل إنهم يضفون عليه صبغة «تمدينية» أو «تحضرية» أو «دفاعية» أو «أمنية»، وهم يعبرون عن فرحهم بنجاح هذا العدوان بأشكال مختلفة، ويعتبرون قياداته أبطالاً يكرّمون، والجرائم التي اقترفوها بطولات تجري الإشادة بها. فإذا ما مارس الشعب المعتدى عليه حق المقاومة واستخدم السلاح دفاعًا عن نفسه وذودًا عن أرضه وماله

وعرضه انطلق هذا الفكر الاستعماري يصف هذه المقاومة بأنها إرهاب، ويتفنن في إلصاق أبشع النعوت بها وبأبطالها.

وما أكثر الأمثلة الصارخة على ذلك بدءًا من الغزو الفرنسي لمصر والبطل سليمان الحلبي الذي كان واحدًا ممن قاوموه. مرورًا بحملات الغزو الأوروبي لوطننا والأبطال الذين تصدوا لها، ووصولاً إلى الثورة الفلسطينية وهي تقاوم الغزوة الصهيونية.

ونقف أمام مصطلح «التفاوض» فنجد الفكر الاستعماري الغربي يستخدمه ليطرح بديلاً للمقاومة المسلحة التي يسميها إرهابًا، ولذلك فإنه يضع شرطًا له هو الامتناع عن المقاومة المسلحة أو على تعبيره «الامتناع عن كل أشكال العنف» - كما يشترط لحدوثه أن يكون له في هذا التفاوض اليد العليا ليمارسه من موقع القوة المطلقة، ويحرص على أن يقيد مجاله تقييدًا محكمًا، ثم يضع شرطًا آخر له وهو ألا يطلب المفاوض الآخر المعتدى عليه شيئًا؛ لأن ذلك يعني تفويضًا بشروط، وهو لا يقبل «التفاوض بشروط مسبقة»، وهكذا يصبح مفهوم «التفاوض» في هذا الفكر الاستعماري الغربي عملية إذعان الطرف الآخر واستسلامه وتسليمه بكل أمر يعرض عليه؛ إذ لا خيار آخر أمامه.

يبرز مصطلح «السياسة المتوازنة» في الفكر الاستعماري الغربي عند الطرف الثالث المتحالف أو المؤيد أو الداعم للطرف الأول الغازي، حين يود الإسهام بدور ويحفظ مصالح له تربطه بالطرف الثاني المعتدى عليه، ومفهوم هذا المصطلح عنده أن يبيع الطرف الثاني كلمات مقابل تمكين الطرف الأول من التحكم الكامل بالطرف الثاني، وتستهدف هذه الكلمات تهدئة الطرف المعتدى عليه بحيث لا يثور، وبعث الأمل في نفسه كلما أوشك على اليأس بحيث لا ييأس من جدوى استمرار التعويل على الطرف الثالث فيختار طريقًا آخر، وتساوي هذه «السياسة المتوازنة» في هذا الفكر الغربي الاستعماري بين المعتدي والمعتدى عليه، وبين تدعيم الأول بكل ما يمكّنه من عدوانه ماديًا ومعنويًا والاعتراف اللفظي بأن للثاني حقوقًا مشروعة، ويستخدم هذا المصطلح ليساند

المصطلحين السابقين ويمكن لهما، ولذلك نرى الطرف الثالث حريصًا وهو يتحدث عن سياسته المتوازنة أن يدين المقاومة المسلحة للاحتلال، واصفًا إياها بالإرهاب أو بالعنف، ويدعو إلى «التفاوض» بعد التوقف عن «كل أشكال العنف».

نصل إلى مصطلح «قوى التطرف» الذي يستخدمه هذا الفكر الغربي الاستعماري ليصف به أولئك الذين يمارسون حقهم في مقاومة العدوان بالكفاح المسلح، ويطرحون مفهوم السلام القائم على العدل، فهؤلاء متطرفون. وهو يطرح مصطلح قوى الاعتدال «بحثًا عن آخرين» وقد يطلقه فعلاً على البعض من باب التمني الرغبي ومن باب الإيحاء. ويعني به أولئك الذين يقبلون أن «يأخذوا معه ويعطوا». ويحاوروا، وكم تكون فجيعته حين لا يجد من ينطبق عليه هذا النعت بهذا المفهوم.

لنا أن نعود إلى جميع البيانات التي صدرت عن الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الأوروبية الغربية لنرى فيها أمثلة لا تحصى لهذه المصطلحات وكلها تعبر عن هذا الفكر.

الأمر الآخر الذي نقف أمامه هو ازدواجية المقاييس في تطبيق المبادئ وواضح أن الأمر الأول الخاص بالمصطلحات تجسيد له.

يُكْثر هذا الفكر الغربي الاستعماري من الحديث عن المبادئ، ويتفنن في التغزل بها والفخر بأن مجتمعه يقوم عليها. ويسهب في شرح مسيرة إرساء هذه المبادئ والمعارك التي خاضها الأحرار لنصرتها، ويشير بخاصة إلى وثيقة حقوق الإنسان التي جاءت تتويجًا لما سبقها. كما يشير كل بلد غربي إلى وثيقة خاصة به حفظها تاريخه. ولكن ما إن يبرز أمر تطبيق هذه المبادئ على مجتمعات أُخرى يتسلط عليها الغرب حتى يكون لهذا الفكر الغربي الاستعماري شأن آخر مع المبادئ نفسها.

إنه في هذه الحالة يتحدث عن «الاعتبارات العملية» وينحت تعبيرات يجهد في نحتها ليلف ويدور، فبدلاً عن حق تقرير المصير مثلاً يجري الحديث عن الحكم الذاتي، أو الحديث عن «المشاركة في تقرير

المستقبل»، أو الحديث عن «تحسين نوعية المعيشة» - ويتضاءل صوت المبادئ ليرتفع صوت «الواقعية» وتستخدم لغة المصالح.

واضح هنا أن هذا الفكر الغربي الاستعماري يقيس بمقياسين، ويكيل بكيلين، وهو في كل الأحوال يعامل معاملة «المطففين» ﴿ٱلَّذِينَ إِذَا ٱكْتَالُوا۟ عَلَى ٱلنَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [سورة المطففين: ٢، ٣]، وقد عانت الشعوب المستعمرة ويلات من أبشع نماذج المطففين.

نذكر هنا أن غوستاف لوبون عالم الاجتماع الفرنسي حين درس المجتمع البريطاني لاحظ ازدواج المقاييس، وكيف أن الفارق كبير بين ممارسة البريطاني في مجتمعه وممارسته في المستعمرات للمبادئ التي تعلمه إياها التربية الانكلوسكسونية. وتفسير ذلك هو أن النظرة التي حكمت هذه التربية هي نظرة «محلية» وليست «عالمية»، والمثل الأعلى خاص بالمجتمع وليس بالعالمين.

إن المعاناة التي عانتها الشعوب المستعمرة بسبب هذا الأمر تفوق الوصف وهي ما زالت مستمرة. وكلما تابعت السياسة الأمريكية تجاه حقوق شعب فلسطين رأيت المثل الصارخ لازدواج المقاييس في تطبيق المبادئ، وتذكرت وثيقة وردت في كتاب أميركي اسمه «**علامات على طريق الحرية الأمريكية**» وله ترجمة عربية صدرت بدمشق بعنوان «**معالم الحرية**». وقد جمع وثائقه ميلتون ميلترز وصدر عام ١٩٦١.

الوثيقة تعود إلى عام ١٨٧٩، وهي رسالة وجهها الزعيم جوزيف الكندي الأحمر وقائد قبائل النير بيريز الذي وصفه خصمه الأميركي جنرال هوارد أنه أعظم زعيم في تاريخ الهنود الحمر، وقد عنونها «**رأي هندي عن الأمور الهندية**» وسجل فيها مفاوضاته مع رئيس الولايات المتحدة راذرفورد هيز، وكان النير بيريز من القبائل التي بقيت تكافح بمرارة ذلك الغزو الغربي. وقد قبلوا التفاوض وأبرموا اتفاقات بعد أن أجروا مباحثات، وكانت صدمتهم عنيفة حين رأوا ازدواج المقاييس في تطبيق المبادئ، وقد عبر عن مرارتهم زعيمهم في رسالته التي تستحق أن تقرأ كاملة ولكننا نكتفي ببعضها:

«سأنبئكم على طريقتي كيف ينظر الهندي إلى الأشياء، فلدى الرجل الأبيض كلمات كثيرة يعبر بها عن كيف ينظرون إليه، ولكن قول الحقيقة لا يتطلب الكثير من الكلمات، وما سأقوله يصدر عن قلبي وسأتكلم بلسان مستقيم» والروح الأعظم «شاهد على ما أقول فهو يسمعني»...

«لقد منحنا آباؤنا قوانين عديدة تعلموها عن آبائهم، وهي قوانين جيدة، وتعلمنا أن نعامل الناس بمثل ما يعاملوننا به، وألا نكون البادئين بفسخ أية مبايعة، وأن عارًا علينا أن نكذب، وأنه يجب أن نقول الصدق، وأنه عار على الرجل أن يأخذ زوجة الآخر أو ملكه دون أن يدفع ثمنه، وعلمتنا أن (الروح الأعظم) يرى ويسمع كل شيء، وأنه لن ينسى أبدًا، وأنه في الحياة الأخرى سوف يمنح كل إنسان بيتًا روحيًا حسب استحقاقه، فإذا كان رجلاً صالحًا فسيملك بيتًا جيدًا، وإذا كان فيما مضى رجلاً سيئًا فسوف يملك بيتًا رديئًا، وهذا ما أعتقد ويعتقده شعبي.

وأخيرًا سمح لي بالمجيء إلى واشنطن بصحبة صديقي الثور الأصفر، ومعنا مترجم، وأنا مسرور بمجيئي فقد صافحت عددًا من الأصدقاء، إلا أن أشياء كثيرة أود أن أعرفها ويبدو أن لا أحد قادر على تفسيرها.

فأنا لا أستطيع أن أفهم كيف ترسل الحكومة رجلاً لمحاورتنا ينقض كلامه كما فعلت بالجنرال مايلز. ومثل هذه الحكومة ليست على حق، ولا يمكنني أن أفهم لماذا يسمح لكثيرين من الزعماء، أن يتحدثوا بطرق مختلفة، ويعدوا بأشياء كثيرة مختلفة.

لقد رأيت الرئيس العظيم (رئيس الجمهورية هيز)، والرئيس العظيم الذي يليه (وزير الداخلية) والوكيل ورئيس القانون وعددًا كبيرًا من رؤساء القانون الآخرين (أعضاء الكونغرس) وكلهم يدعي صداقتي، وأنني سوف أمنح العدالة، ولكني لا أفهم أن تتكلم ألسنتهم دون أن يقدموا شيئًا لشعبي، فالكلمات الطيبة لا تبقى طويلاً ما لم تبلغ شيئًا ما ولا تعوضني بلادي التي يغشاها الرجال البيض الذين لم يحافظوا على قبر

أبي، ولن يدفعوا ثمن خيولي ومواشي، والكلمات الطيبة لن تعيد لي أطفالي.. ولن تمنح شعبي وطنًا يستطيع العيش بسلام. ولقد سئمت من الكلام الذي لا يؤدي إلى نتيجة، ونفسي تجيش عليّ بخواطر شتى، حين أتذكر كل الكلمات الطيبة وكل الوعود المنقوضة».

ومن متطلبات انتصارنا في صراع النفس الطويل الذي نخوضه ضد الصهيونية العنصرية التمسك باستخدام المصطلحات التي تعبر عن منظورنا وحقوقنا وتوجهاتنا، ورفض مصطلحات العدو التي تعبر عن منظوره، وأطماعه، وتقلب الحقائق رأسًا على عقب.

ينبغي أن نتحدث عن فلسطين حين نعرض لأي موضوع يتعلق بالمكان، ونتحدث عن الضفة الغربية وقطاع غزة والجليل والنقب والمثلث وسهل يافا ومرج بني عامر، ونرفض أي حديث عن «أرض إسرائيل» ويهودا والسامرا، ونرفض استخدام مصطلح جبال جلعاد الذي يستخدمه العدو بدلاً من جبال عجلون، ونرفض استخدام مصطلح أورشليم الذي يطرحه بدلاً من بيت المقدس، أو مصطلح حبرون الذي يستخدمه بدلاً من الخليل.

ينبغي أن نتمسك بالحديث عن شعب فلسطين العربي حين نتحدث عن سكان تلك الأرض الغالية ونرفض أي حديث عن «السكان» أو «سكان الأراضي» أو حتى سكان الضفة والقطاع كله سكان يهودا والسامرا. وفرق كبير بين مدلول مصطلح «الشعب» وبين مصطلح السكان، فالشعب له حقوق في وطنه ومصطلح السكان يحاول طارحوه أن يلتفوا به على تلك الحقوق.

ينبغي أن نبرز مصطلح «مقاومة الاحتلال» وندين كل محاولة لإلصاق تهمة «الإرهاب» بمن يقاوم، وما أكبر الفرق بين المقاومة والإرهاب.

هل يجوز لنا أن ننساق إلى استخدام مصطلح «العمليات الانتحارية» الذي يصف به العدو «عمليات الاستشهاد» البطولية؟ ونحن الذين نؤمن

بأن الاستشهاد حياة، وبأن الانتحار حرام.

إن عدونا يتحدث عن «الواقعية» بمفهومه، وهو يستخدم هذا المصطلح ليدعو إلى التسليم بالأمر الواقع والاستسلام لشروطه، فهل هذه هي الواقعية بمفهومنا؟ الجواب لا لأن الواقعية بالنسبة لنا مشيدة على أرض صلبة من فهم حقائق الجغرافيا والتاريخ، وهي تقترن بثقافتنا الأكيدة المبنية على التصدي للعدوان، ومن يضحك أخيرًا يضحك كثيرًا.

إن حزب العمل الإسرائيلي يتحدث في برنامجه عن «حل وسط يتعلق بالأراضي» وهو يعني أن يأكل بذلك جل الضفة الغربية وقطاع غزة ويستثني المناطق الكثيفة السكان بالعرب الفلسطينيين ليحافظ على يهودية الدولة الإسرائيلية. فهل هذا فهمنا للحل الوسط؟ وهل يمكن أن نقبل حلًا وسطًا يفقدنا شبرًا من الضفة الغربية وقطاع غزة؟

لقد طرح السيد جورج شولتز وزير الخارجية الأمريكي ـ وخلفيته اقتصادية ـ شعار «تحسين نوعية معيشة الفلسطينيين» في نوفمبر ١٩٨٣ واتجه ببصره إلى الضفة الغربية، فهل مشكلة شعب فلسطين العربي في الضفة تحل بتحسين نوعية المعيشة؟ أم أنها مشكلة حقوق وطنية فيها حق تقرير المصير وحق العودة؟

كثيرًا ما يتحدث الغرب عن «الاعتدال» و«المعتدلين» وما أخطر هذا المصطلح إذا كان مدلوله التفريط بحقوق الشعب والتسليم بالأمر الواقع الناجم عن الاعتداء والاغتصاب، ونحن من الذين يلتزمون الاعتدال و«القصد» ويدينون الإخلال بالكيل والميزان، وذلك ضمن التمسك بالحق والتصدي للمعتدي المغتصب.

إن مفهوم مصطلح «منظمة التحرير الفلسطينية» يحدده بوضوح ميثاقها الذي تنص مادته الأُولى أن كل فلسطيني عضو طبيعي في منظمة التحرير الفلسطينية، فكيف نفهم هذا الذي يتردد عن فلسطينيين ليسوا في منظمة التحرير الفلسطينية في معرض الحديث عن حوار تجريه الولايات المتحدة معهم؟

واضح أن مجالات استخدام المصطلح عدة. فهناك مجال الجغرافيا حين يتعلق الأمر بالأمكنة، وهناك مجال حقوق الشعب، وهناك مجال الأعمال والمسلك، وفي جميع هذه المجالات تشتد الحاجة إلى الأمر نفسه، وهو أن نستخدم مصطلحًا نابعًا منا يعبر عن منظورنا وحقوقنا وتوجهاتنا.

تبرز هذه الحاجة بصورة خاصة في المحافل الدولية، وأذكر كيف كنا نصرف الوقت الطويل لتحديد المصطلح المناسب. وقد ثارت أمامنا مرة مسألة استخدام مصطلح «الأراضي العربية» و«الأراضي الفلسطينية العربية» وذلك عند بحث قضيتي فلسطين والشرق الأوسط. واستقر رأينا على استخدام المصطلح الأول عند بحث القضية الثانية لأن البحث يتعلق بجميع الأراضي العربية التي احتلت عام ١٩٦٧، واستخدام المصطلح الآخر عند بحث قضية فلسطين، لأن منظورنا في معالجة الموضوع تقتضي إبراز الحق الفلسطيني والتركيز على وجود دائرة فلسطينية من الدوائر العربية الأوسع.

لقد تساءل مرة أحد طلابي لماذا الحرص على إلحاق صفة العربي والعروبة عند الحديث عن شعبِ قُطْرٍ عربي أو عن القطر نفسه، فنقول: شعب مصر العربي، وفلسطين العربية ومصر العربية؟ فسألته عن ظروف ظهور المصطلح، والموضوع الذي يعبر عنه. وتوصل الطالب إلى الجواب. فهذا الحرص تعبير عن استشعار الحاجة للربط بين الدائرة القطرية والدائرة القومية، ولرفض اصطناع أي تناقض بينهما، والتوكيد على مستلزمات ذلك.

من هنا تتضح وتبرز أهمية قضية المصطلحات هذه في كل صراع، وتحتل أهمية خاصة في الإعلام عنه وفي أية مفاوضات تحدث لتسويته، وأي غفلة عن أهميتها وأي خطأ في التعامل معها تكون له نتائج وخيمة. ولقد برزت هذه القضية بقوة في الصراع الذي نشب بين المسلمين واليهود في عصر النبوة. فلننظر كيف تعامل المسلمون معها.

يلفت نظرنا أن القرآن الكريم تضمن حديثًا عنها في سورتين، فقد

جاء في سورة البقرة قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾. ويقول ابن كثير في تفسيره هذه الآية: «كان اليهود يعانون من الكلام ما فيه تورية لما يقصدونه من التنقيص، فإن أرادوا أن يقولوا اسمع لنا يقولوا راعنا ويورّون بالرعونة، ولذلك نهى الله تعالى عباده المؤمنين أن يتشبهوا بالكافرين في مقالهم وأفعالهم».

وورد الحديث الآخر عنها في سورة النساء من خلال قوله تعالى: ﴿مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَٱسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَٰعِنَا لَيًّۢا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِى ٱلدِّينِۚ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَٰكِن لَّعَنَهُمُ ٱللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة النساء: ٤٦] ويقول ابن كثير «جاءت الأحاديث بالإخبار عنهم بأنهم كانوا إذا سلموا إنما يقولون السام عليكم والسام هو الموت».

لقد انتبه أجدادنا لأهمية قضية المصطلحات هذه، مستجيبين لتوجيه الله سبحانه، فأحسنوا نحت مصطلحاتهم وحرصوا على التمسك بها. ويلفت نظرنا كمثل على ذلك المصطلح الذي جرى استخدامه بعد أن أبرم صلاح الدين الأيوبي هدنة الرملة في شعبان عام ٥٨٨هـ مع ريتشارد قلب الأسد وهو لفظ الموادعة. وقد رجعت إلى «**صبح الأعشى في كتابة الإنشا**» للقلقشندي فوجدته مفردًا بابًا حول المهادنات حدد فيه مدلول كل مصطلح ومتى يستخدم. فهناك الهدنة والمهادنة، وهناك الموادعة، والمسالمة، والمقاضاة التي هي التحكيم اليوم والمواصفة، ولكل معناه الدقيق.

إن أول ما ينبغي عمله في التعامل مع هذا الأمر الأول الخاص بالمصطلحات الغربية والصهيونية هو الوقوف أمامها قبل الوقوع في فخ استخدامها، ويقينًا ستثمر الوقفة رفضها ونبذها. وهذا موقف مطلوب ولكنه غير كاف. إذ لا بد أن نقرنه بطرح مصطلحاتنا نحن والعمل على تعميمها.

نعرف أن تعميم مصطلحاتنا ليس بالأمر السهل، ودونه صعوبات

جمة. ونحن نعلم مدى قوة الإعلام الذي ينشر ذلك الفكر الاستعماري الغربي بوسائل الاتصال المختلفة، بل إننا نعرف أن الوقوف أمام مصطلحاتهم ونبذها أمر صعب بسبب سيطرتهم على وكالات الأنباء الأقوى في عالمنا، ومع ذلك فلا بديل عن الوقفة وبذل قصارى الجهد لتعميم مصطلحاتنا، وأضعف الإيمان أن نبدأ بالامتناع عن استخدام مصطلحاتهم في إعلامنا وأن نستخدم مصطلحاتنا. ولنا أن ننطلق في ذلك كله من قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرۡنَا وَٱسۡمَعُواْۗ وَلِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾.

وقد أسعدني في عدد من اللقاءات العربية الفكرية التي شاركتُ فيها مؤخرًا أن تنال «قضية المصطلحات» التي نستخدمها عناية، وأن يتم التوصل بين الملتقين إلى الاتفاق على المصطلحات التي يستخدمونها في موضوعات فكرية وسياسية حيوية. وقد تجلى هذا الأمر بخاصة في المؤتمر العربي الذي انعقد بتونس بين ٣ ـ ٥ آذار (مارس) ١٩٩٠. وفي البيان الصادر عنه. وهذا يعني أن الجهود التي بذلت في إثارة هذه القضية والتنبيه إلى خطورتها قد أثمرت. ويبقى أن تستمر هذه الجهود وتعزز بجهود لمعالجة القضية لأنها قضية مستمرة.

لقد وقف المشاركون في هذه اللقاءات أمام عدد من المصطلحات، ودار حوار بينهم حولها في معرض حوارهم حول القضايا التي تستخدم فيها هذه المصطلحات، فهل نقول: «هجرة» اليهود إلى اسرائيل أم نقول «التهجير الصهيوني لليهود من أوطانهم إلى فلسطين العربية»؟ هل نكتفي بالحديث عن ضرورة تحقيق «الأمن العربي» كواحد من أهدافنا العربية أم لا بد من الحديث أيضًا عن «هدف تحرير الأرض العربية»؟؟ وهذان مثلان متصلان بالصراع العربي الصهيوني من بين أمثلة كثيرة. وحين يجري الحديث عن حضارتنا أنقول: «الحضارة العربية» أم «الحضارة الإسلامية» أم «الحضارة العربية الإسلامية»؟ ثم حين يتطرق الحديث إلى أبناء وطننا العربي الكبير في أصولهم وأديانهم ومذاهبهم أنقول: «أقليات دينية وعرقية»، و«إثنية». وتعبير إثنية هو تعريب لفظ انكليزي، أم نقول «أقوامًا ومللاً». وحين يجري الحديث عن أبناء الوطن العربي الذين

يقيمون في أقطار عربية غير أقطارهم، أنقول: «أجانب يحملون مواطنة أجنبية» أم نقول «عربًا يتمتعون بالمواطنة العربية»؟ وكيف يكون حديثنا عن عمق الوطن العربي والدول المجاورة الواقعة على تخومه، هل نشير إلى ما يفرق أم إلى ما يجمع؟ إلى ما يثير الشك أم إلى ما يبني الثقة؟ وهل يجوز وضع الكيان الصهيوني الاستعماري الاستيطاني - الذي هو غرس حديث في قلب أرض عربية باركها الله - في خانة دول الجوار فيتحدث عنه بعضنا على أنه من الجيران ويصنفه مع تركيا وإيران وأثيوبيا ونيجيريا وتشاد والسنغال؟ وقد اهتزت أركان ندوة شاركت فيها مؤخرًا حين وقع مسؤول عربي في هذا الخطأ، وتحدث عن علاقات حسن الجوار مع هذا الكيان من أجل تنمية أقطارنا!! وكان أن سمع ما تناساه من حقائق عدوانية الصهيونية وتربصها بنا، وحقيقة الاستعمار الاستيطاني، والعلاقة الوثيقة بين هدف «التحرير» وهدف «التنمية».

نتأمل في بعض المصطلحات التي يطرحها فكرنا العربي وهو يعالج قضايانا. ونسعد حين نجد مثلاً حرصًا على استخدام مصطلح «التحرير» للدلالة على هدف الأُمّة بشأن أراضينا العربية المحتلة في الصراع العربي الصهيوني ذلك أن عدونا مستمر في بذل قصارى جهده لمحو هذا المصطلح منذ عام ١٩٦٧ معتمدًا مختلف الأساليب. ولو تأملنا أساليبه لرأينا تماسك حلقاتها في سلسلة المصطلحات التي يستخدمها، فقد عمد حين احتل الأراضي العربية إلى تسمية الضفة الغربية «يهودا والسامرة» مستخدمًا الاسم التوراتي. وقد حرص في المحافل الدولية التي ترفض هذه التسمية على أن يتحدث عن «المناطق» أو «الأراضي» دون تحديدها «بالمحتلة» ليؤكد موقفه بأنه يعتبرها حقًّا له. وقد امتلأ الإعلام الخارجي بالحديث عن «التسوية» و«الحل الوسط» ليقفز فوق الحديث عن «الانسحاب» ووظف نفوذه الإعلامي للتعتيم على مصطلح التحرير. ولا بد لنا أن نصارح أنفسنا بأن بعضنا تأثر بذلك كله، شعوريًا أو لا شعوريًا وتجلى تأثره في هجرانه لمصطلح «التحرير». وهكذا وجد المفكرون العرب ضرورة التأكيد على هذا المصطلح وإشاعة استخدامه مرة أُخرى، ودعوا إلى ذكره عند الحديث عن مصطلح «الأمن العربي» الذي يرسم دائرة

أوسع تحتل دائرة التحرير موقع المركز منها. كما أننا نسعد حين نجد حرصًا على استخدام مصطلح «التهجير الصهيوني لليهود من أوطانهم...» بدلاً من مصطلح «الهجرة» وقد سبق أن تحدثنا عن الفرق بين المصطلحين.

لقد بدأ يشيع استخدام مصطلح «الحضارة العربية الإسلامية» عند الحديث عن قضايانا الحضارية، وهذا أمر يسعد. ويلفت النظر أن بعض مفكرينا العرب يحرصون حين يستخدمونه على ذكر أن جميع أبناء أمتنا ساهموا في بنائها على اختلاف مللهم وأقوامهم مع أبناء أمم أُخرى. ويتميز هذا المصطلح بأنه يبرز ركنين أساسيين تقوم عليهما الحضارة: ركن العقيدة وركن اللغة التي يجري التعبير بها. وهذا ما يجعل المصطلح متصفًا بالشمول ومحققًا من ثم هدف اللقاء بين الناس وصولاً إلى «وحدة التنوع». وأذكر أنني استخدمت المصطلح في لقاء إسلامي مسيحي عقد في إستانبول فجاءني أستاذ تركي مسلم وسألني لماذا قلت الحضارة العربية الإسلامية ولم تقل الإسلامية فقط؟ وقد تفهم وجهة نظري حين شرحتها له. والأمر نفسه حدث حين سألني زميل في لقاء عربي لماذا لا نقول الحضارة العربية ونقف، وفي المناسبتين كلتيهما كان أخوة لنا من العرب النصارى يعتزون بانتمائهم للحضارة العربية الإسلامية ويتحدثون عن الإسهام النصراني فيها. وما أكثر المناسبات التي عبر فيها إخوة لنا من أمم أُخرى عن اعتزازهم بالانتماء للحضارة العربية الإسلامية متحدثين بلسان «البيروني» وهو يفخر بأنه يكتب بالعربية وبلسان «إقبال» وهو يغني للقدس في شعره الموحي. وقد أسعدني أن يجري الحديث في عدة لقاءات فكرية عربية جرت مؤخرًا عن «دعم الهوية الحضارية العربية الإسلامية» في معرض معالجة قضية الاحتكاك بين الحضارات والتفاعل الحضاري ومواجهة محاولات «الآخر» «فرض» حضارته عن طريق «الغزو» مع التأكيد على «التفاعل الإيجابي مع ينابيع الحضارة الإنسانية».

لعل من أكثر المصطلحات إثارة للجدل في أوساطنا الفكرية مصطلح «الأقليات» الذي يجري استخدامه كثيرًا عند الحديث عن أوضاعنا في وطننا العربي الكبير وفي أقطاره. وهذا المصطلح غربي النشأة

وقد نقله أبناؤنا الذين درسوا في الغرب، وهو يستخدم مقروناً بالدين والعِرق و«الإثنية» أي «الجنس». ويثير هذا المصطلح عند البعض «حساسية» حين توصف به جماعتهم سواء كان هذا الوصف على أساس لغوي أو مللي ديني مذهبي، لما يتضمنه من معنى «القلة» في مواجهة الكثرة وما يشيعه من جو مليء بالتحسب من هيمنة «الأغلبية». ويلاحظ عدد من مفكرينا العرب أن لهذه الحساسية ما يبررها، وأنه حدث توسيع في استخدام المصطلح وخلط أيضًا أوصل إلى أن تشمل هذه الحساسية قطاعات واسعة من أبناء وطننا العربي لم ينجوا من رذاذ استخدامه. فإذا نظرنا إلى الأمر على أساس لغوي فأي دائرة جغرافية نعتمد؟ دائرة المنطقة أم القطر بحدوده السياسية؟ أم دائرة الوطن الكبير؟ أم الدائرة الحضارية؟ فإخوتنا في جنوب السودان لهم لغتهم إلى جانب معرفتهم بالعربية، فهل هم أقلية في منطقتهم؟ والأمر نفسه يصدق على أخوتنا الأكراد. وإذا نظرنا إلى الأمر على أساس مللي نجد أن أخوتنا النصارى الموارنة في منطقة كسروان بلبنان أغلبية، ولكنهم في قطر لبنان ككل إذا اعتمد أساس المواطنة القطرية يصبحون أقلية. ثم إذا نظرنا إلى الأمر على أساس لغوي ديني نجد أن أخوتنا الأمازيغ العرب لهم لغتهم التي يعتزون بها اعتزازهم بالعربية لغة قرآنهم، ولهم منطقتهم التي ينتمون إليها ضمن وطنهم القطري ووطنهم القومي. فكيف نصف هؤلاء جميعًا بالأقليات؟ هل نصف أيضًا المالكي في قطر أكثره أحناف بأنه أقلية وكذلك الكاثوليكي من إخوانه الأرثوذكس، وقس على ذلك. وحين نرجع إلى معجم المصطلحات الاجتماعية نجد أن مصطلح «الأقلية» نشأ في الغرب حين اعتمدت الانتخابات في أعمال الهيئات من المجالس واللجان، ونجد حوارًا دار حول مشاركة الأقلية وكيفية هذه المشاركة. كما نجد أن علم الأجناس «الاثنولوجي» ازدهر في الولايات المتحدة بحكم تكوين المجتمع الأمريكي. ولكننا حين نرجع إلى تراثنا الحضاري فإننا لا نجد مثل هذا المصطلح، ونجد معالجة لتنوع الناس مختلفة جسدت معنى «وحدة التنوع». وقد أسعدني أن يجري الحديث في عدة لقاءات عربية عن «تنوع الأقوام في الوطن العربي والاعتناء بثقافتهم الخاصة ضمن

هويتهم الحضارية العربية الإسلامية». وأسعدني أن يجري الحديث عن «مسألة الأقليات» مقترنًا بتوفير العلاج الصحي لها «في إطار المواطنة والمساواة والوحدة الحضارية».

إن لنا أن نتابع حديث المصطلحات المتعلقة بالمواطنة العربية كي لا يعتبر العربي أجنبيًا في وطنه الكبير، وحديث المصطلحات المتعلقة بدول الجوار والأمم التي نلتقي معها في الانتماء للحضارة العربية الإسلامية كي لا يصبح بأسنا بيننا شديدًا. ويتغلب منطق الصراع على منطق التعاون. وواضح من الأمثلة التي سقناها في قضية المصطلحات أن علينا عند تحديد المصطلح أن نأخذ في الاعتبار أن يكون مصورًا للواقع، وفي الوقت نفسه متضمنًا المصلحة العامة، ومعبرًا عن أهداف الأمّة، وأن يواجه مصطلح العدو.

مطلوب إذن متابعة الجهد في قضية المصطلحات؛ لأن معالجتنا لهذه القضية ضرورة لدعم نضالنا والانتصار على عدونا.

٥ ــ هاتان تفّاحتان حمراوان:
دراسة في التحيُّز وعلاقة الدّال بالمدلول

د. عبد الوهاب المسيري

هل يمكننا تخيل لغة دقيقة تمامًا، ترتبط فيها الدوال بمدلولاتها بشكل حتمي آلي كامل، لا يفصل بينها فاصل، ولا توجد بينها ثغرات بحيث يكون لكل دال مدلول واحد (يمكن التوصل له من خلال الكمبيوتر)؟ إن حاولنا ذلك لاكتشفنا أن هذا لا ينطبق إلا على اللغة الجبرية الصارمة حيث لا نتعامل إلا مع رموز جبرية مثل «أ» و«ب» و«س». ولكن لغة الجبر لا تشير إلى أي شيء خارج ذاتها فهي بريئة تمامًا من الواقع (وكأنها آلهة حجرية قديمة هجرها عابدوها)؛ ولذا يتطابق الدال بالمدلول تمامًا. بل ولا داعي للتطابق إذ إنه لا يوجد مدلول أساسًا. فـ «أ» هي هي، و«ب» هي هي أيضًا، أما «س» (الإنسان) فهو يختفي تمامًا إذ لا حاجة لنا به في النسق الهندسي الجبري الحتمي.

ولكن لغة الدوال بدون مدلولات تستدعي «لغة» ثانية وهي لغة المدلولات دون دوال، وهي نقطة الحلم المطلق، نقطة بريئة أيضًا من الواقع، ذات كاملة، مكتفية بذاتها تفشل كل الدوال في التعبير عنها. وكلما اتسعت الرؤية، كما يقال، ضاقت العبارة، إلى أن نصل إلى النقطة التي يتوهم فيها صاحب الرؤية أنها ـ والعياذ بالله ـ متسعة إلى درجة أنها تشمل كل شيء، عندئذ لا تضيق العبارة وحسب، وإنما تتفتت وتتبعثر الكلمات والدوال ثم تتلاشى «ولا يبقى إلا الصمت».

وما بين النقطتين المستحيلتين ـ لغة الجبر والصمت، وما بين

النقطتين البريئتين من الواقع والإنسان، وما بين النقطتين المتجردتين من الزمان والمكان، وما بين النقطتين المصمتتين سنضع بحثنا. ولنبدأ بأن نؤكد أن أي نص كتبته يد إنسان هو مجموعة من الدوال التي تشير من خلال علاقاتها الداخلية إلى مجموعة من المدلولات والعلاقات الخارجية. ولا بد أن ثمة أفكارًا كونها هذا الإنسان كاتب النص في عقله وقلبه عن مجموعة من الظواهر والعلاقات في الواقع، أراد أن يعبر عنها من خلال مجموعة من الدوال يتصور أنها في علاقتها الداخلية تشاكل الواقع (أو المدلول) الخارجي.

نقول «يتصور» عن عمد، لأن علاقة الدال بالمدلول في الخطاب الإنساني لا يمكن أن تكون علاقة ترادف أو تقابل كاملة. فثمة ثغرة قد تضيق أو تتسع تفصل بينهما. ولنضرب مثلًا، إن قلت «هذه تفاحة حمراء» وعند طرف إصبعي تفاحة حمراء مستديرة، ويستحسن أن يكون هناك شخص آخر يستمع إلى ما أقول، فإن الثغرة بين الدال والمدلول تكون ضيقة، فالرؤية هنا ضيقة إلى أقصى حد، فلا توجد سوى تفاحة واحدة وإصبع يشير إليها. ومن ثم تتسع العبارة بما فيه الكفاية وتفي بالغرض. ولكن الثغرة مع هذه قائمة. ولعل صديقي كان جائعًا فنظر إلى التفاحة نظرة نهمة، أو لعله كان لا يحب التفاح فنظر إلى التفاحة بعدم اكتراث، ولعل كلمة «حمراء» استدعت في ذهنه أشياء أثارت همومه وأحزانه.

ولكن يمكن أن تتسع الثغرة تمامًا، إذ ماذا لو قصصت عليكم قصة تلك التفاحة التي أخبرتني أمي عنها في طفولتي في دمنهور - تفاحة حمراء تتدلى من أغصان شجرة خضراء في الجنة؟ سأجلس تحت الشجرة بإذن الله ولا أبوح، وإنما يدور في خاطري أنني أريدها فتتدلى بنفسها وتستقر في كفي ثم آكلها هنيئًا مريئًا. ولم تخبرني أمي هل سآكلها، أم أنها ستدخل في جوفي من خلال وجداني، تمامًا مثلما نزلت في كفي من خلال رغباتي. كانت تضيق بأسئلتي الكثيرة، وتوفت رحمها الله وتركتني دون إجابة. وأين تفاحة الفردوس الحمراء المغروسة في أحلامي من تلك الموجودة عند طرف إصبعي؟ «هاتان تفاحتان حمراوان» وشتان شتان بينهما!

العلاقة بين الدال والمدلول أبعد ما تكون عن البساطة، فالدال الذي يستخدمه المرء، حتى قبل أن يدخله في علاقة مع المدلول، ليس أمرًا واضحًا محدد المعالم، وإنما هناك معناه الظاهر وتضميناته الكامنة، وهناك ظلال المعاني التي يكتسبها من خلال الدوال المترادفة أو شبه المترادفة معه، ثم هناك كذلك علاقته بالدوال الأُخرى داخل وخارج النص. وهناك عشرات الأبعاد الأُخرى للدال في حد ذاته. أما المدلول في حد ذاته فهو الآخر غاية في التركيب. فقد يكون حالة عاطفية، أو حالة عقلية، أو حالة عاطفية عقلية، أو حالة عاطفية أصلها مادي، أو حالة مادية أصلها عاطفي، أو حالة مادية أصلها مادي، أو حالة مأساوية ملهاوية تاريخيّة رعويّة يثرثر بها حكيم عجوز لا يعي تمامًا ما يقول.

ومحاولة الربط بين الدال والمدلول ليست سهلة ولا آلية ولا حتمية، فهي تمر عبر الزمان والمكان الإنسانيين. وهي علاقة تبدأ في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره الكاتب)، وتنتهي في عقل الإنسان وقلبه (باعتباره المتلقّي)، وعقل الإنسان قاصر كما يعرف البعض، وقلبه قُلَّبٌ كما يتفق الجميع. فثمة مسافة طويلة من الأحلام والأوهام والرغبات والأهواء والأفكار والمصالح تفصل بين الدال والمدلول. كما نعرف أنه من المستحيل الإخبار عن الواقع كله حتى لو أراد المرء، فالواقع متشعب، وإدراكي له يجعله متزامنًا حتى في تاريخيته وزمنيته، أما الخطاب فبسيط وتتعاقب فيه الكلمات ولا تتزامن. والعلاقة بين البنية اللغوية التي ينتمي إليها الدال هي بنية سكونية بشكل عام، بينما البنية التاريخيّة أو الاجتماعيّة التي ينتمي إليها المدلول هي بنية متحركة متغيّرة. ولذا ثمة فجوة زمنيّة دائمة بين الدال والمدلول قد تتزايد اتساعًا حتى يصبح الدال لا علاقة له بالمدلول. ويمكن القول إنه بينما نجد أن الدال رأسي سكوني يتسم بالاستمرارية والتزامن، فإن المدلول أفقي ويتسم بالتعاقب.

ويمكن أن استمر في محاولة توضيح مدى تركيبية الوضع الإنساني وحدود الخطاب الإنساني، ولكن هذا ليس بحثًا في ذلك الموضوع، ولذا فلنقبل بهذه المقولات ولنخلص منها إلى أنه لا بد من الاختيار بين عدد

لا حصر له من الدال للإخبار عن مدلول مركب متشابك مع عدد لا حصر له من المدلولات. وعملية الاختيار تعني إبقاء وتأكيد واستبعاد وتهميش، اختيار أو تأكيد لمعنى، واستبعاد أو تهميش لآخر، واختيار أو تأكيد لدال، واستبعاد أو تهميش لآخر، أي أنه لا يوجد تلاقي آلي (أو تلاحم ضروري وعضوي) بين الدال والمدلول، وإنما هناك حتمية الاختيار (أو الاجتهاد) الإنساني في محاولة مزاوجة الدوال بالمدلولات، وهي عملية تتضمن قدرًا من التحيز لدال على حساب آخر. ولجانب من المدلول على حساب جانب آخر. وهي عملية تتفاوت في درجات النجاح، ولكنها لا يمكن أن تصل إلى النجاح (الجبري) المطلق، فهذه نقطة كما أسلفنا مستحيلة.

مزاوجة الدال بالمدلول اختيار واجتهاد وتحيّز، ولا يهم من منظور هذا البحث إن كان التحيز واعيًا أم غير واع، فالله وحده يعلم ماذا تخبئ النفوس، ويبقى لنا نحن البشر أن نرصد بعض أشكال التحيز وبعض آليات تجاوزه. فنحن لن نسقط في عدمية التفكيكيين الذين يطرحون نقطة التطابق الكاملة والمستحيلة بين الدال والمدلول باعتبارها النقطة الوحيدة التي يتم فيها الإفصاح عن مكنونات النفس البشرية، وعن رؤيتنا للواقع. وحينما يكتشفون الثغرة بين الدال والمدلول يحاولون ملأها تمامًا، وحينما يفشلون (وهم حتمًا سيفشلون) يعلنون أنها الأبوريا: الهوة التي لا قرار لها، العدم الكامل، أو يعلنون انتهاء المشروع الإنساني كله بسبب فشل اللغة، فهي في منظورهم، مجرد كلام في كلام. ولا فرق عندهم بين لغو الحديث وأحسن القول.

والتحيزات التي سنرصدها في هذا البحث هي التحيزات الكامنة في كثير من المصطلحات التي نستخدمها في علومنا الإنسانية، بل وفي إدراكنا للكون ووصفنا لواقعنا. والتحيز الأكبر هو التحيز في هيكل المصطلحات وتوجهه العام: التحيز للعام على حساب الخاص، والعضوي على حساب المسامي، والمستقيم على حساب الدائري، والنثري على حساب المجازي، والكمي على حساب الكيفي. وهو موضوع دراستنا التالية التي نحن في سبيلنا إلى إنجازها. أما في هذه الدراسة فسنركز على

المصطلحات التي نستوردها من الخارج ولم نصكها أو ننحتها بأنفسنا. وقد أدمنا تمامًا عمليّة نقل المصطلحات دون إعمال فكر أو اجتهاد، ودون فحص أو تمحيص، وأصبحت العلوم الإنسانية العربية عقلها في أذنيها - تنقل آخر ما تسمع بأمانة وموضوعية تبعثان على الضحك. ولهذا فَقَدَ الإنسان العربي الحديث القدرة على تسمية الأشياء، ومن لا يسمي الأشياء يفقد السيطرة على الواقع والمقدرة على التعامل معه بكفاءة. أما من يدرك الواقع حق الإدراك ثم يصنفه حسب مقولاته، ويسميه أسماء تتفق مع هذا الإدراك أمكنه الحركة فيه بقدر معقول من الحرية؛ إذ أنه سيراكم المعلومات داخل مقولاته وأطره هو، مما قد يزيد من مقدرته على التنبؤ بمسار هذا الواقع ويحسن من مقدرته على التعامل معه.

وقد يمكن نقل الكلمات الدالة على الآلات أو الأشياء لأن محيطها الدلالي محدد للغاية، فحينما نقول «سيارة» أو «تليفزيون» فلا يوجد صعوبة غير عادية في معرفة المقصود؛ لأن علاقة الدال بالمدلول واضحة ومحددة إلى حد كبير. فالدال بسيط، والمدلول نفسه محدود الدلالة، ولذا تظل الثغرة بينهما ضيقة. ويسري نفس الوضع على العلوم الطبيعية، فإن أشرنا إلى ظاهرة غليان الماء فمن المعروف أن درجة غليان الماء هي مائة درجة مئوية في ضغط جوي محدد، والماء نفسه يمكن تعريفه برموز جبرية. ولذا فالتجربة العلمية مضبوطة إلى حد كبير، حُيِّد فيها بعدا الزمان والمكان إلى حد ما، ولذا فإن نقل مصطلحات العلوم الطبيعية مسألة أكثر سهولة من نقل مصطلحات العلوم الإنسانية، ومع هذا فهي عملية محفوفة بالمخاطر والمزالق.

وحينما ننتقل إلى العلوم الاجتماعية والإنسانية فالصورة تصبح مركبة إلى أقصى حد للأسباب التالية:

(أ) كل دال متجذر في تشكيل حضاري فريد له لغته المعجمية والحضارية الفريدة، ولذا فالدال (وحقله الدلالي) مرتبط بسياق حضاري محدد، ويشير إلى ظواهر بعينها دون غيرها.

(ب) الدال بطبيعة الحال لا يشير إلى مدلول خارجي وحسب،

وإنما يحتوي أيضًا على وجهة نظر من صكه وزاوية رؤيته واجتهاداته (منظوره). وتزداد الأمور تعقيدًا إذا كانت الدوال ذات طابع عقائدي من مصلحة فريق ما الترويج لها، إذ يصبح المنظور داخل الدال أكثر أهمية.

إن تحيز الدال هنا مزدوج: تحيز سياقه وتحيز من صاغه. وحيث أننا نترجم عادة من الانكليزية والفرنسية، وأحيانًا من اللغات الأوروبية الأُخرى، ولا نترجم قط من لغات شرقية (مثل السواحلية أو اليابانية) فإن المصطلحات المترجمة عادة ما تحمل منظور صاحبها وهو المنظور الغربي.

١ ـ وأول أشكال التحيز الذي سنرصده هو التحيز الناجم عن ارتباط الدال بسياقه الحضاري الذي نشأ فيه ومحدودية حقله الدلالي، ومن ثم قصوره عن الإخبار عن مدلوله إن نقل إلى سياق حضاري جديد. بل ويصبح الدال في هذه الحالة مصدرًا لدلالات لا توجد في الواقع، وستارًا يخبئ جوانب من المدلول.

فعلى سبيل المثال حينما نستخدم كلمة «أُسْرة» في سياق غربي علماني حديث فإننا سنجد أن مدلولها مختلف عن كلمة «أُسْرة» في سياق عربي إسلامي تقليدي، فدرجة التماسك بين أعضاء الأُسْرة في السياق الأول مختلفة عنها في السياق الثاني، ولا بد أن تضامن أعضاء الأُسْرة في المجتمع الأول التعاقدي التناحري يختلف عن تضامن أعضاء الأُسْرة في المجتمع التراحمي. ومسؤولية الأبوين في المجتمع التعاقدي تختلف عنها تمامًا عن مسؤوليتهما في المجتمع التراحمي، ففي المجتمع الأول تنتهي تمامًا المسؤولية العاطفية والأخلاقية عند بلوغ الطفل السادسة عشرة، وتنتهي المسؤولية الاقتصادية بعد ذلك ببضع سنين. وحتى بعد ظهور الأسرة النووية في المجتمعات الإسلامية نجد أن علاقتها لا تزال قوية بالأُسْرَة الممتدة، وتظل مسؤولية الأبوين قائمة رغم بلوغ أطفالهما سن الأربعين أو ما يزيد وهكذا. وبالتالي فاستخدام نفس المصطلح للإشارة لظاهرتين مختلفتين هو نوع من أنواع التحيز لإحدى الظاهرتين على حساب الأُخرى، ولعله كان من الأفضل استخدام دالين بدلاً من

واحد، أو استخدام دال واحد مع توضيح الاختلافات في المدلول.

ولنضرب مثلاً مستخدمين ظاهرة «التدين» وهي ظاهرة إنسانية عامة. ولنتصور قارئًا عربيًا مسلمًا أو مسيحيًا يقرأ مقالة عن «تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة»، وستخبره المقالة إن معدلات التدين تتزايد بينهم. وسيصدق القارئ ذلك لأول وهلة، وسيتصور أن أعضاء الجماعات اليهودية قد بدأوا بالفعل يعودون إلى دينهم وإلى ممارسة شعائره. ولكنه لو دقق النظر لاكتشف أن تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة له مضمون مختلف تمامًا عن تصوراته هو، بل إن تزايد التدين بين يهود إسرائيل ويهود اليمن أمر مختلف عن تزايد التدين بين يهود الولايات المتحدة. ففي اليمن يعني تزايد معدلات التدين تزايد الالتزام بالشعائر الدينية اليهودية (خاصة الأوامر والنواهي) أما في الولايات المتحدة فنحن نجد بين المؤشرات المستخدمة إقامة شعائر السبت مثلاً، ولكن ما يتزايد ليس التمسك بكل شعائر السبت، إذ يظل السبت هو (الويك إند)، أي عطلة نهاية الأسبوع، وكل ما يحدث هو أن بعض اليهود من قبيل الحنين الرومانسي إلى الماضي والتمسك بالهوية الإثنية يقيمون بعض هذه الشعائر، وهي عادة شعائر احتفالية لا تتطلب حرمانًا من اللذة والإشباع (كأن يحتفل المسلم برمضان عن طريق إيقاد الفوانيس وأكل الكنافة وشرب قمر الدين بدلاً من الصوم والصلاة). ولذا فهم يشعلون شموع السبت ويتناولون بعض الأطعمة الخاصة دون الامتناع عن العمل أو السير أو النزهة كما تتطلب تعاليم دينهم. أما في عيد الغفران فهم مثلاً يرتلون دعاء كل النذور وقد يذهبون إلى المعبد اليهودي ولكنهم لا يمتنعون عن الطعام أو الجماع الجنسي كما تتطلب العقيدة اليهودية. ويصنف كل هذا على أنه «تزايد معدلات التدين». وحينما يطالع القارئ العربي هذه العبارة فإنه يسقط اعتقاداته هو عليها ويعطيها مدلولاً مغايرًا تمامًا لمدلولها الحقيقي.

ولنضرب مثلاً ثالثًا أكثر إثارة وهو كلمة «ماسونية»، فالماسونية حركة ظهرت في بلاد أوروبا البروتستانتية (خاصة انكلترا) واكتسبت مضمونًا محددًا فيها. ثم انتقلت الحركة إلى البلاد الكاثوليكية واكتسبت

فيها مضمونًا مختلفًا تمامًا، ومع هذا سميت «ماسونية» أيضًا، وحين انتقلت إلى بلاد العالم الثالث اكتسبت مضمونًا ثالثًا مغايرًا لما كانت عليه من قبل ومع هذا سميت «ماسونية» أيضًا.

وكثير من المصطلحات قد تكون مستقرة في سياقها التاريخي والحضاري وتفي بالغرض الذي صكت من أجله لدرجة معقولة، لكنها تصبح لا معنى لها تقريبًا، بل وتصبح أداة تضليل، حينما تنقل إلى سياق آخر. ولعل مصطلح «العصور الوسطى» مثل جيد على ذلك، فالعصور الوسطى في الغرب هي عصور تقع بين العصور القديمة (اليونانية والرومانية) والعصور الحديثة التي تبدأ بما يسمى عصر النهضة، أو هكذا يرى أهل الغرب، وهم أحرار تمامًا فيما يظنون ويعتقدون. ولكن حين ينقل هذا المصطلح من سياقه ويطبق على التاريخ الإسلامي ليشمل نفس الفترة المتزامنة معه (عصر الرسالة والخلفاء الراشدين والأمويين والعباسيين وبدايات العصر العثماني) يصبح لا معنى له. ولنتخيل تطبيق هذا المصطلح على الصين مثلاً التي وصل تاريخها إحدى قممه الشاهقة إبان هذه الفترة.

ونفس الشيء يسري على مصطلح «عصر النهضة» فهو مصطلح يصف نقطة تحول شبه كاملة في التاريخ الغربي من وجهة نظر الإنسان الغربي، كما أنه تحول إيجابي من منظوره. ولكن أن يستورد هذا المصطلح بعض المؤرخين العرب ليصفوا التاريخ العربي بعد وصول الحملة الفرنسية وتراجع الخطاب الحضاري المستقل وبداية الهيمنة الإمبريالية والتبعية الاقتصادية والثقافية فهذا أمر ولا شك مضلل. وقد أثار المفكر العربي منير شفيق قضية مصطلح «عصر النهضة» حينما تساءل نهضة من ولحساب من وعلى حساب من؟

كما أنه شاع في الآونة الأخيرة استخدام مصطلح «الاستنارة والتنوير» للإشارة لكتابات بعض الكتاب العقلانيين مثل سلامة موسى وشبلي شميل وأحمد لطفي السيد وغيرهم ممن حرصوا على نقل الفكر العقلاني الغربي دون إبداع كبير. ومصطلح الاستنارة في الغرب يشير إلى

مجموعة من السمات والخصائص لا نعتقد أنها تتوفر في التفكير العربي الذي يقال له «تنويري». ولكن الأدهى من هذا أن ثمة أدبيات كثيرة غربية صدرت منذ آونة ليست بالبعيدة تبين تناقضات الفكر التنويري، بل ويذهب بعضها إلى أن ظواهر مثل النازية والإبادة هي ظواهر كامنة في فكرة حركة الاستنارة، وكان يجدر بمن يستخدمون هذا المصطلح أن يأخذوا في الاعتبار هذه الأدبيات التي تعيد النظر في الظاهرة.

٢ ـ وثاني مصادر التحيز هو أن المصطلح المستورد من حضارة إلى أُخرى يحمل وجهة نظر صاحبه، وسنكتشف أن صاحب زاوية الرؤية يضع نفسه عادة في المركز، ويعيد ترتيب كل التفاصيل حسبما يتفق ورؤيته. خذ على سبيل المثال مصطلح مثل «عصر الاكتشافات» فهو مصطلح يعني أن شخصًا ما قد اكتشف أرضًا جديدة (ولذا يطلق عليها «العالم الجديد»)، فيها بشر وأشجار وأحجار وأزهار وزواحف ورجال وقوارض. ولكن ما يهم في المصطلح ليس المكان المكتشف في حد ذاته، فهذا أمر هامشي، وإنما تجربة المكتشف، وفي هذه الحالة هو الإنسان الغربي في عصر النهضة (عصر نهضته) حينما بدأ يخرج من القارة الأوروبية فجهز السفن ليعرف وجه الأرض «واكتشف» الأمريكيتين ورأس الرجاء الصالح، «واكتشف» أفريقيا وبعض أجزاء من آسيا. ولكن ثمة وجهة نظر مغايرة تمامًا هي رؤية سكان هذه الأماكن. فالأمر بطبيعة الحال لم يكن اكتشافًا بالنسبة لهم، فقد كانوا يصنعون تاريخهم ويبنون حضاراتهم منذ آلاف السنين، فعالمهم ليس جديدًا، بل هو قديم قدم الدنيا بأسرها. ما حدث ـ من وجهة نظرهم ـ أن الإنسان الغربي قد جاء ليتاجر معهم، ثم بدأ يجيش الجيوش ضدهم ويغزو أرضهم ويبيد غالبيتهم ويهجر ويستعبد الباقي. فحركة الاكتشافات بالنسبة لسكان هذه البلاد هي في واقع الأمر حركة الاستعمار الاستيطاني الغربي الذي وصل إلى قمته في الحركة الامبريالية في نهاية القرن التاسع عشر، حين تم اقتسام العالم ونهبه بكفاءة لم تعهدها الإنسانية من قبل.

ويتضح التحيز الغربي في مصطلحين شائعين مثل «الحرب العالمية الأولى»، و«الحرب العالمية الثانية»، هاتان الحربان كانتا عالميتين من منظور

الإنسان الأوروبي وحسب، فظن أن أوروبا هي العالم (أما ما عدا ذلك فأسواق ومستعمرات). فإذا اندلعت نيران الحرب في أوروبا فهذا يعني أنها اندلعت في «العالم» بأسره، كما يراه الإنسان الغربي. ويلاحظ استمرار هذا الاستخدام في اصطلاحات مثل «المغني العالمي» خوليو مثلاً، وهي عبارة تعني، المغني الاسباني، أو حين يقال لنا «يجب أن نرتفع إلى مستوى العالمية بأدبنا»، أي يجب أن نصل إلى المستوى الذي يمكن للغرب أن يفهم أدبنا ويترجمه ويعترف به. ونفس الاستخدام يوجد في مصطلح مثل: «الرأي العام العالمي»، وهي عبارة تعني في واقع الأمر «الرأي العام الغربي». ويلاحظ أن هذا الاستخدام لكلمة «عالمي» هو الاستخدام السائد في الكتابات الصهيونية الأولى، فحينما يقول هرتزل مثلاً أنه يسعى «لإنشاء دولة يهودية يضمنها القانون الدولي العام»، فهو كان يعني في واقع الأمر، «دولة يضمنها القانون الغربي»، أي تضمنها القوى الامبريالية الغربية التي قسمت العالم بينها وفرضت عليه شريعة الغاب التي لا تعرف إلا القوة العسكرية. ومؤخرًا ظهر اصطلاح «النظام العالمي الجديد» ليُضاف إلى عملية التعمية والتسويغ، وليخبئ عملية تزايد التحكم الغربي في العالم.

ونقوم أحيانًا باستيراد مصطلحات لا تعكس منظور صاحبها وحسب، وإنما تعكس أيضًا جهله وعنصريته. ولنأخذ مصطلحًا شائعًا مثل: «معاداة السامية»، سنكتشف أنه ترجمة حرفية (أمينة) لعبارة Anti-Semitism، ويتحذلق البعض ويقول «اللاسامية»، أو «ضد السامية».

وليلاحظ أن القضية تحولت من قضية رصد ظاهرة وتسميتها إلى قضية مدى دقة ترجمة المصطلح، بغض النظر عن مدى دقة وتفسيرية الدال ومدى مطابقته للواقع. وقد نحت مصطلح «معاداة السامية» في أوروبا في القرن التاسع عشر وانتشر فيها.

وهو يفترض أن ثمة هوّة سحيقة من الاختلافات العرقية البيولوجية التي تفصل بين الأعراق والحضارات، وخاصة بين الساميين والآريين، وأن اليهود هم ممثلو الحضارة السامية. وكلا الافتراضين

خاطئ تمامًا، فنحن نعرف أنه لا يوجد عرق خالص في أي مكان في العالم.

إذ تختلط الناس والأجناس (ولعل كلًّا من العرب وأعضاء الجماعات اليهودية خير مثل على ذلك)، كما تختلط الحضارات وتتفاعل. ولا يمكن تصور الحضارة الغربية دون كل المؤثرات الشرقية التي صبت فيها (من تراث مصري قديم وبابلي ثم عربي إسلامي). كما لا يمكن تصور الحضارة العربية الإسلامية دون كل المؤثرات الأجنبية التي صبت فيها. ويرى دارسو التشكيل الحضاري السامي أن خير ممثل له هو العرب، وأن العربية هي أقرب اللغات للغة السامية الأصلية الأُولى (الافتراضية) التي تفرعت عنها كل اللغات السامية. ومعظم العلماء الغربيين والمسلمين يعرفون هذه الأمور. فهي ليست من اكتشافنا أو اختراعنا، بل إنها إحدى بديهيات علم الانثروبولوجي المعاصر، ومع هذا نصر على استخدام هذا المصطلح الذي يعبر عن جهل أوروبا وعنصريتها في القرن التاسع عشر وعن نظرتها للعالم.

ونفس الشيء يسري على مصطلح مثل «العلمانية»، والعلمانية ظاهرة تعود أصولها للحضارة الغربية ثم انتشرت منها إلى بقية بلاد العالم من خلال آليات عديدة من أهمها الامبريالية الغربية التي دولت الظاهرة العلمانية، وقابلية بعض المجتمعات للعلمنة.. الخ.. وتوجد تجربة علمانية في البلاد البروتستانتية في الغرب مختلفة عنها في البلاد الكاثوليكية. كما أن الكلمة الانكليزية Secular سكيولار تختلف في معناها عن كلمة Laique لائيك الفرنسية. ونحن نذهب إلى أن الإنسان الغربي يعيش داخل التجربة العلمانية، ولذا فهو لم يفهم طبيعتها بتجارب أُخرى مماثلة. وحينما أردنا أن نعبر عن هذه الظاهرة بالعربية لم ندرس الظاهرة في تعريفاتها المختلفة، ولم ننظر إليها في سياقها، وإنما تخبطنا في الترجمة من الفرنسية أو الانكليزية (إذ لم يكلف أحد خاطره بدراسة ترجمة المصطلح بالتركية أو الفارسية أو السواحلية). وحينما أراد أحد المفكرين أن يعبر عن الظاهرة بكلمة «الدنيوية» أو «الزمنية» كمحاولة للخروج من المعجم الغربي بتضميناته المحددة، قامت الدنيا ولم تقعد. وسنكتشف أنه

في الحوار الدائر بخصوص المصطلح ثمة مرجعية غربية عميقة كامنة تجعل من العسير على المتحاورين اكتشاف النقص والخلل في المصطلحات الغربية. انكليزية كانت أم فرنسية، وأن المصطلح العربي المقترح له مقدرة تفسيرية أعلى من المصطلح الانكليزي أو ترجمته الحرفية.

بل إننا أحيانًا ننسى مصطلحًا عربيًا قديمًا وصف ظاهرةً ما من منظورنا، ونتبنى مصطلحًا غربيًا يصف نفس الظاهرة ولكن من منظور غربي، ثم يقوم المصطلح الغربي بطرد المصطلح العربي. ومصطلح «الحروب الصليبية» ترجمة كلمة Crusades مثل جيد على ذلك. فهذا المصطلح استخدمه الغزاة الغربيون الذين أتوا إلى هذه البلاد في القرن الثاني عشر في عدة حملات وغزوات وأقاموا دويلات استيطانية. والدراسة التاريخية تبين بما لا يقبل الشك أن هذه الحملات كانت مقدمات للغزوة الامبريالية الغربية الحديثة، وأنها كانت محاولة لحل بعض مشاكل المجتمع الغربي الاقتصادية والاجتماعية. ولذا فهذه الحملات التي سماها الغرب «صليبية» قامت بالهجوم على الدولة البيزنطية المسيحيّة ونهبت بيزنطة واستعبدت كثيرًا من المسيحيين العرب، بل وتحالفت بعض الأحيان مع بعض الحكام المسلمين، ولكنها مع هذا استخدمت ديباجات مسيحية ذات مقدرة تعبوية لدى الجماهير المسيحيّة في الغرب. وكان المؤرخون العرب يسمونها «حروب الفرنجة» نسبة إلى (الفرانك)، أي سكان فرنسا الذين كانوا يشكلون غالبية جنود هذه الحملات، فهذا هو المنظور التاريخي الدقيق، أو فلنقل هذا هو منظور المؤرخين المسلمين المعاصرين لهذه الحملات وهكذا تلقوها ورصدوها، وهو مصطلح في تصورنا أكثر دقة. أما كلمة «صليبية» فهي تعكس رغبة من يجرد هذه الحملات في أن يخفي أهدافه الدنيوية الحقيقية، ويبرز الديباجات، ويؤكد المنظور على حساب الحقيقة التاريخية. ومع الأسف تبنينا هذا المصطلح الغربي في الكتابات العربية والإسلامية المعاصرة، ونسينا المصطلح العربي الأدق.

٣ ـ ويظهر التحيز حين ننقل كلمات مختلطة الدلالة من لغاتها. وقد ظهر في اللغات الغربية مصطلح Women's Liberation Movement الذي يترجم عادة بـ «حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها»، وهذا ما

كان يفهم من هذا المصطلح بشكل عام في اللغات الأوروبية. ثم ظهر منذ عدة سنوات مصطلح آخر هو Feminism وحل محل المصطلح الأول وكأنهما مترادفان، أو كأن المصطلح الأخير أكثر شمولاً من المصطلح الأول. ولكننا لو دققنا النظر في المصطلح الأخير لوجدنا أنه يشير في واقع الأمر إلى مدلولين مختلفين تمام الاختلاف: حركة تحرير المرأة وحركة التمركز حول الأنثى، وهما حركتان ـ في تصورنا ـ مختلفتان، بل متناقضتان. فحركة تحرير المرأة هي حركة اجتماعية، بمعنى أنها تدرك المرأة باعتبارها جزءًا من المجتمع، ومن ثم تحاول أن تدافع عن حقوقها داخل المجتمع. ورغم أن هذه الحركة، في رأينا ـ حركة علمانية في رؤيتها، تستند إلى فكرة العقد الاجتماعي (والإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي) إلا أن مثلها الأعلى يحوي داخله أبعادًا إنسانيّة اجتماعيّة، لعلها بقايا رؤى المجتمع التقليدي الديني الغربي. ومع تصاعد معدلات العلمنة بدأت هذه البقايا في التبخر وتراجع البعد الاجتماعي، وتم إدراك الأنثى خارج أي سياق اجتماعي، كأنها كائن قائم بذاته. وظهرت نظريات تتحدث عن ذكورة أو أنوثة اللغة، والفهم الأنوثيّ للتاريخ والجانب الذكوري أو الأنوثي في رؤية الإنسان للإله، أي أننا هنا لسنا أمام قضية حقوق المرأة الاجتماعية أو الاقتصادية أو حتى الثقافية، وإنما نحن أمام رؤية معرفية متكاملة نابعة من الإيمان بأن الأنثى كيان منفصل عن الذكر متمركزة حول ذاتها، بل وفي حالة صراع تاريخي كوني معه، ومن هنا تسميتنا لها «حركة التمركز حول الأنثى». وبالتالي فالبرنامج الإصلاحي الذي تطرحه لا يهدف إلى تغيير القوانين أو السياق الاجتماعي للحفاظ على إنسانية المرأة باعتبارها أمًّا وزوجة وابنة وعضوًا في المجتمع، وإنما يهدف إلى تغيير اللغة الإنسانية ومسار التاريخ والطبيعة البشرية ذاتها حتى يتم اختلاط الأدوار تمامًا، وحتى يتحسن أداء المرأة في إدارة الصراع مع الرجل. وقد نتفق أو نختلف في هذا الوصف للحركتين لكن المهم أنهما حركتان مختلفتان تستخدم كلمة واحدة للإشارة لهما في اللغات الأوروبية. وقد بدأنا نحن أيضًا في اتباع هذا الأسلوب، ونشير إلى كل من حركات تحرير المرأة وحركة التمركز حول

الأنثى بأنها «حركة تحرير المرأة». وفي هذا خلل وأيما خلل، وهو تغييب لمجموعة من الفروق الجوهرية بين الحركتين.

ولنأخذ مصطلحًا مثل Rationalization وهو ترجمة انكليزية لمصطلح ألماني استخدمه العالم الألماني ڤيبر. ويترجم المصطلح بالترشيد أو العقلنة إذ أنه اشتق من كلمة Reason التي تعني «عقل». وتعرف المعاجم عملية الترشيد بأنها عملية استبعاد الغيب والسحر من المعرفة وتطبيق المناهج العلمية البيروقراطية اللاشخصية على إدارة المجتمع. حسنًا! ولكن فيبر نفسه عرف الترشيد بأنه تحويل العالم إلى حالة المصنع، كما قال إن عملية الترشيد ستؤدي لا إلى مزيد من الحرية للإنسان وإنما إلى القفص الحديدي وإلى أزمة المعنى. ويرى كثير من دارسي المجتمعات المتقدمة الحديثة أن كثيرًا من نبوءات ڤيبر قد تحققت، وأن ظهور نظم شمولية منهجية رشيدة مثل النظام النازي هو تعبير متطرف عن عملية الترشيد، وأن تنميط الوجود في المجتمعات الديمقراطية هو تعبير عادي عنها، وأنها مجتمعات لم تعد تسأل لماذا، إنما تسأل كيف، وتركز على الاجراءات دون الغايات، ولذا فهي مجتمعات تنغلق داخل المرئي والمحسوس.

بعد نبوءات ڤيبر وبعد تحقق معظمها، ما زلنا نصر على تسمية الظاهرة «ترشيد». ألم يحن الوقت أن تسمى الأشياء بأسمائها، وإذا كانت الظاهرة بدأت بالترشيد وانتهت بالسجن، فلم لا نسميها بمصطلح آخر لنبين الجوانب المظلمة فيها التي ظهرت من خلال الممارسة التاريخية؟

٤ ـ وأحيانًا يبلغ التردي منتهاه، فلا نترجم المصطلح، وإنما نكتفي بتعريبه: فنقول «الكلاسيكية» و«الرومانتيكية» و«البرغماتية» بل و«الباروك» وهي كلمات لا معنى لها بالعربية، ورغم أنها قد تعني الكثير داخل سياقها ومعجمها الحضاري. ف «الرومانتيكية» نسبة إلى كلمة «رومانس» الغربية، هي كلمة تستدعي أحاسيس بالدهشة والخرافة مما يستدعي المجال الدلالي لكلمة «رومانتيكية»، أما في العربية فهي منبتّة الصلة بأي كلمة أُخرى، ولذا فهي تقف شيئًا رهيبًا مكتفيًا بذاته.

ومن أهم المصطلحات الغربية وأخطرها، والتي تم تعريبها دون ترجمة، كلمة «ايديولوجية»، وهي كلمة مختلطة الدلالات تمامًا في اللغات الأوروبية، تعني أحيانًا الشيء ونقيضه، فهي تعني مجموعة الأفكار التي تشكل دليلاً للعمل والممارسة لدى جماعة ما (الايديولوجية الثورية التي ستغير المجتمع)، وهي تعني في الوقت ذاته مجموعة من الأفكار الوهمية التي تحجب الرؤية، وتجعل الموضوعية صعبة بل ومستحيلة (هذه هي ايديولوجية البورجوازية الهابطة، وهذه مجرد رؤية ايديولوجية). وتوجد إلى جانب ذلك معان أخرى عديدة متضاربة. هذه الفوضى الدلالية كان لا بد أن تؤدي إلى استبعاد هذا المصطلح، إذ ما فائدة نقل مصطلح إلى لغتنا وهو وسيلة فاسدة للتعبير في لغته؟ ولكن مع ذلك تم نقله بخيره وشره، وبحلوه ومره، بل ومنطوقه. بل وهناك من الكتاب من يشتق أفعالاً وأسماء منه، فيتحدثون عن أن فلانًا «يؤدلج» ويشيرون إلى «التأدلج» و«المتأدلج» ولا حول ولا قوة إلا بالله. ولا شك أن هذه الكلمات البهلوانية تكتسب شيئًا من المعنى في عقل صاحبها بسبب مرجعيته الغربية، ولكنها تظل شيئًا مضحكًا للقارئ العربي، أو لعلها تولد في نفسه الرهبة.

والحركات البهلوانية الأخيرة تعود إلى نقطة قصور ضخمة ناجمة عن عملية النقل عن طريق التعريب، وهي صعوبة نحت أفعال منها، فهي كلمات مرتبطة بالمعجم الغربي. ونحن نعرف أن اللغات الهندية الأوروبية تستند أساسًا إلى الاسم، أما بالنسبة للغات السامية (وعلى رأسها العربية) فالأساس فيها ليس الاسم، وإنما الفعل، ومع تزايد استيراد هذه الكلمات بدأت تضمر في العلوم الإنسانية العربية القدرة على الاشتقاق وتوليد مصطلحات فرعية من المصطلح الأصلي مستخدمين ميزان الصرف. بل وبدأ يضمر المجال الدلالي لبعض الكلمات العربية إذ أن المصطلح الغربي يقوم إما بطردها تمامًا (كما حدث في مصطلح حرب «الفرنجة») أو التشويش عليها وإصابتها بالضمور.

وظاهرة التعريب منتشرة، وبشكل مَرَضي في الكتابات العربية عن الصهيونية واليهودية، إذ أصبح من أهم مظاهر الدقة العلمية والفطنة

والألمعية، أن يستخدم الباحث كلمات من أصل عبري ينقلها بحروف عربية. ومن هنا نقول حزبي «المعراخ» و«الليكود» بدلاً من حزبي العمال والمحافظين (مع أننا لا نشير لحزبي العمال والمحافظين البريطانيين على أنهما حزبي «الليبور» و«الكونسر ڤاتيف»)، ونتحدث عن «الكيبوتس» و«الموشا»، بل وندخل صيغة الجمع العبرية فنقول «الكيبوتسيم» و«الموشاڤيم» (بل ويتحدثون عن «الحالوتسيوت»، أي الريادة»). ولا نشير إلى «جهاز المخابرات الإسرائيلية»، وإنما إلى «الموساد»، ويبدو أن عدونا الصهيوني قد روضنا تمامًا فأصبحنا نكرر وراءه ما يقول بكل أمانة وإخلاص، حتى ولو كانت التركيبة الصوتية (مثل تسي) غير مألوفة للقارئ العربي، مع أن محاولة نطق مثل هذه التركيبة وغيرها يولد عند العربي إحساسًا عميقًا بالاستلاب والاستعداد للخضوع الناجم عن ترجمة المصطلحات.

٥ ـ ومن المصادر الأساسية للتحيز والخلل اشتقاق الدوال من أسماء العلم، فعلى سبيل المثال تطلق المنظمة الصهيونية على نفسها عبارة World Zionist organization (وورلد زايونيست أورغانيزيشن) «المنظمة الصهيونية العالمية» (العالمية مرة أُخرى) فنقوم نحن بترجمة اسم العلم هذا، ويتحول بدلاً من اسم علم أطلقته المنظمة على نفسها إلى دال يدعي أنه يشير إلى مجال دلالي حقيقي، ويبدأ الحديث عن هذه المنظمة كما لو كانت عالمية بالفعل، مع أن ما يزيد على ٩٩٪ من أعضائها في العالم الغربي، وربما ما يزيد على ٨٠٪ من هؤلاء في الولايات المتحدة ـ أي أنها غربية، مركزها الولايات المتحدة. وعلى كل هذا أمر منطقي ومتوقع، فحوالي نصف يهود العالم يوجدون في الولايات المتحدة وما يزيد على ٩٥٪ من يهود العالم إما في العالم الغربي أو في بلاد استيطانية مرتبطة به (جنوب أفريقيا واستراليا ونيوزيلندا)... ورغم كل هذه الحقائق إلا أننا نستمر في الحديث عن «الحركة الصهيونية العالمية» و«المنظمة الصهيونية العالمية» لا «الحركة الصهيونية الغربية/الأمريكية» مثلاً.

وقد واجه الخطاب السياسي الغربي وضعًا مقاربًا مع الحركة النازية

التي كانت تسمي نفسها الحركة الاشتراكية الوطنية (وهذا هو منظورها لنفسها وهذا هو ادعاؤها)، وهي تسمية تتضمن قدرًا من تعظيم الذات، ولذا سقطت هذه العبارة، ولا يشير الغربيون إلا إلى النازيين والإبادة النازية. ولنتخيل التناقض المضحك الكامن في عبارة مثل «الإرهاب الاشتراكي الوطني»!

وهناك تحيز آخر قريب من هذا وهو تقبل ادعاءات الإنسان عن نفسه كأنها حقيقة تصنيفية مطلقة. وهذا ما يحدث عادةً في استطلاعات الرأي. فعلى سبيل المثال توجد أعداد غفيرة من اليهود الأمريكيين الذين يصنفون أنفسهم على أنهم صهاينة ويسمون أنفسهم كذلك، بل وينضمون للمنظمة الصهيونية (العالمية) ويحضرون كل الاجتماعات ويدفعون الاشتراكات والتبرعات، ولكنهم مع هذا لا يهاجرون قط إلى إسرائيل بل ولا يساعدونها سياسيًّا إن تعارض هذا مع مصالحهم أو تهدد وضعهم، فهؤلاء الصهاينة لا يمارسون أي نشاط صهيوني حقيقي. بل ويذهب بن غوريون إلى أن صهيونيتهم الزائفة إنما هي وسيلة لتخبئة الدرجات العالية من الاندماج والانصهار. ولذا اقترح بن غوريون حلًّا لهذه الورطة بتسميتهم «أصدقاء صهيون» على أن يقتصر الدال «صهيوني» على هؤلاء اليهود المستعدين للهجرة الاستيطانية.

بل وسنجد أن مصطلح «يهودي» ذاته، هو أيضًا مصطلح يطلقه البعض على نفسه رغم غياب أي سمات يهودية في حياته أو أي استعداد للالتزام بقيم يهودية. ولعل ما يساعد هؤلاء على الاستمرار في ادعائهم أن الفقه اليهودي ذاته لم يحدد قط من هو اليهودي بدقة، بل ترك الأمر على عواهنه. وقد تدهور الأمر إلى حد أن أحد التعريفات المعتمدة لليهودي «أنه من يشعر في قرارة نفسه بذلك» مما يعني غياب أي معايير للحكم ومما يفقد الدال «يهودي» أي مجال دلالي خارجي، ويتحول إلى حالة نفسية، تختلف من فرد لآخر.

وقد ظهرت المشكلة وبحدة مع تهجير اليهود السوفيات إذ حضر معهم عدد من غير اليهود الذين ادعوا اليهودية ليستفيدوا من التسهيلات

الممنوحة للمهاجرين، كما جاء عدد ضخم من أشباه اليهود، وهؤلاء أفراد كان جدهم يهوديًا ولا توجد أي علاقة أُخرى لهم باليهودية.

وعلى كل مهما كانت المشكلة بين اليهود أنفسهم فنحن نجابه مشكلة فقهية ناجمة عن المشكلة اللغوية. والسؤال الذي يطرح نفسه: هو هل يمكن للمسلمين أن يقبلوا التعريف الذاتي لليهودي بأنه من يشعر في قرارة نفسه بذلك، أو حتى التعريفات الصهيونية الأُخرى التي تجعل من اليهودية انتماء عرقيًا لا علاقة له بأي إيمان أو أخلاق، أم أنهم لا بد أن يتمسكوا بالتعريف الإسلامي لليهودي؟ وإن كان التعريف الإسلامي لا ينطبق على غالبية يهود العالم، فماذا نسميهم إذن؟ هذه قضية شائكة للغاية على الفقه الإسلامي التعامل معها.

وقد اكتشف الشهرستاني تحايلاً مماثلاً، فقد لاحظ أن إحدى الجماعات الغنوصية (الميديائيون) سموا أنفسهم بالصابئة، وهم في واقع الأمر ليسوا الصابئة الذين يشير إليهم القرآن. وقد فعلوا ذلك حتى يطبق عليهم النص القرآني فيصنفوا على أنهم من أهل الكتاب ويتمتعون بما لديهم من حقوق.

٦ ـ والمصطلحات المستخدمة في الخطاب الحضاري والسياسي الغربي لوصف أعضاء الجماعات اليهودية مصطلحات متحيزة إلى أقصى درجة، فهي متجذرة في الرؤية التوراتية التي ورثتها المسيحية. وقد حاولت المسيحيّة الكاثوليكية إعادة تفسيرها وإعطاءها طابعًا مجازيًا ولكنها عادت واكتسبت مضمونًا حرفيًا مع الإصلاح الديني وتصاعد معدلات العلمنة وتدور هذه الرؤية حول عنصرين أساسيين، والعلاقة بينهما:

(أ) أول هذين العنصرين هو «الشعب» (الشعب المختار أو الشعب المقدس)، وهو المصطلح المستخدم للإشارة إلى اليهود، ولذا فهم أيضًا «الشعب اليهودي»، وهو مصطلح يفترض أن اليهود يكونون كتلة بشرية تتسم بقدر كبير من الوحدة والتماسك يتجاوز كل الأزمنة والأمكنة، كتلة لها «تاريخ يهودي» مستقل يتسم بقدر عال من الاستمرارية. ولذا فالإنسان الغربي يرى أعضاء الجماعات اليهودية في تنوعهم الهائل على

أنهم يكونون كيانًا واحدًا رغم أن هؤلاء اليهود كانوا عبرانيين في بادئ الأمر ثم تطورت عقيدتهم من العبادة الإسرائيلية القربانية إلى العقيدة اليهودية الحاخامية، وتفرع عنها اليهودية السامرية وظهر كذلك القراءون والمارانو والدونمه والفلاشاه. ثم نجد في العصر الحديث اليهود من المحافظين والإصلاحيين والارثوذكس، ثم اليهود الملحدين والاثنيين وغيرهم. وتوجد عشرات الجماعات اليهودية غير المتجانسة سياسيًا وحضاريًا. كل هؤلاء رآهم الغرب داخل تحيزه التوراتي باعتبارهم العبرانيين أو اليهود أو الشعب المختار الذي تمتد إليه ذراع الإله القوية تقوده في تجواله من مصر وفي صعوده إلى أرض الميعاد!

(ب) ثمة افتراض في الخطاب التوراتي أن ثمة علاقة عضوية (حلولية) بين الشعب المختار والأرض الموعودة أو بين اليهود وفلسطين، وأن ثمة مركزية لليهود في تاريخ فلسطين ومركزية لفلسطين في تاريخ اليهود، إذ أن الرب قد وعد فلسطين لشعبه وجعلها مقصورة عليه، مما أدى إلى تجمد فلسطين وتحولها إلى (إرتس يسرائيل) في الوجدان الغربي. وهذه الأرض المقدسة كانت تدعى «رتنو» عند الفراعنة، ثم أصبحت «كنعان»، وأصبح ساحلها يدعى «فلستيا»، ولفترة وجيزة سميت بعض أجزائها «يهودا وإسرائيل» ثم سميت كلها بعد ذلك «فلسطين». وأصبحت مقاطعة رومانية ثم بيزنطية مسيحيّة وأخيرًا جزءًا من الدولة الإسلامية، رغم كل هذا ظلت تدعى «إسرائيل» (لا توجد كلمة «فلسطين» في اللغة العبرية، ولذا يمكن أن ترد العبارة التالية في الكتب المكتوبة بالعبرية: في عام ١٩٢٣ قامت فرقة مسرحية يهودية بأداء تمثيلية في إرتس يسرائيل).

وقد تفرع من هذين المفهومين (استمرار الشعب اليهودي ومركزية علاقته بفلسطين) مصطلحات مثل «الشتات»، و«المنفى» والتطلع إلى «العودة»، وهي مصطلحات لا يمكن فهمها إلا في إطار الإيمان بمركزية فلسطين في حياة اليهود، فهم حينما يبتعدون عنها فإنهم «يتشتتون» ويشعرون بالغربة و«النفي»، ويريدون «العودة» إليها. وعبارة «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض» لا يمكن فهمها إلا في إطار تصور أن اليهود

شعب واحد مستمر في وحدته عبر التاريخ، وأن أرض فلسطين هي أرضه. إن تركها تصبح أرضًا فارغة من السكان بلا شعب، تنتظر سكانها من أعضاء الشعب اليهودي ليعودوا إليها، فهم العنصر المركزي بالنسبة إليها، وما عدا ذلك فهو شيء عرضي غير أصيل، وإن استوطن هذا الشعب في أرض غير فلسطين فهو شعب بلا أرض. ولتحقيق الاستمرارية ولرأب الصدع لا بد أن يعود الشعب للأرض وتعود الأرض للشعب فيعم السلام ويسود الوئام.

والإشارة الواردة في وعد بالفور للعرب (الذين كانوا يشكلون عام ١٩١٧ ما يزيد على ٩٠٪) من سكان فلسطين باعتبارهم «الجماعات غير اليهودية» هو اصطلاح يفترض أن الأغلبية العربية هامشية بالنسبة لفلسطين وأن ثمة مركزية لليهود في تاريخ فلسطين، بل ويظهر التحيز في مصطلح بريء مثل «الرواد الصهاينة» للإشارة إلى المستوطنين الصهاينة قبل عام ١٩٤٨، وكلمة «رائد» تتسم بفخامة غير عادية وإيحاءات كثيرة. فالرائد دائمًا في المقدمة، يرتاد المجهول ويتجشم المصاعب ليكتشف مناطق جديدة، وليفتح أراضي غير مأهولة بالسكان أو تقطنها شعوب بدائية لم تحسن استغلال هذه الأرض أو تطويرها. وفلسطين الآهلة بسكانها كانت دائمًا فارغة من سكانها من منظور غربي، ولذا حينما أتى الصهاينة كانوا من هذا المنظور روادًا.

وغني عن القول أن هذه المصطلحات («الشعب اليهودي» و«التاريخ اليهودي» و«الشتات» و«النفي» و«العودة» و«الرواد») كلها تتنافى تمامًا مع الواقع التاريخي للجماعات اليهودية وفلسطين، وأنها تشكل حجر الأساس في العقيدة الصهيونية، وأننا وقعنا ضحاياها. ومع هذا تمّت ترجمة هذه المصطلحات وأصبحت هي المصطلحات المتداولة في معظم الأدبيات العربية عن الموضوع، وتغلغلت تمامًا في نماذجنا التحليلية.

٧ ـ ويمكننا أن نتناول شكلاً من أشكال التحيز الذي يمكن أن يعد نتيجة غير مباشرة لعملية نقل المصطلح عن طريق الترجمة، وهو ما نسميه ظاهرة «المصطلح الغائب». ونحن حينما نتحدث عن هذه الظاهرة

فسننتقل من علاقة الدال بالمدلول إلى غياب الدال تمامًا رغم وجود المدلول. فهناك جوانب في الواقع لم يرصدها أحد من علماء الاجتماع والتاريخ الغربيين وبالتالي لم يسمها، وهو لم يرصدها ولم يسمها لأسباب عملية واضحة (خشية الفضيحة)، أو بسبب قصوره المعرفي الناجم عن وضعه التاريخي أو مصالحه الاقتصادية أو مجرد قصوره الإنساني، ومن ثم فالذي يحدث أن هذا الدال الغائب يظل غائبًا عنا، وخاصة أننا حينما نستورد ونترجم لا نترجم مصطلحًا هنا وكلمة هناك، وإنما نترجم هيكلاً متماسكًا من المصطلحات، مما يعني أن عملية الرصد للواقع تستمر في إطار الدوال الموجودة القائم، أما جوانب الواقع التي تندرج تحت إطار الغائب فلا يرصدها أحد، وإن رصدت فهي تهمش على الفور، إذ أنها تظل واقعة عرضية لا ظاهرة متكررة.

ومن المصطلحات التي ترجمناها بأمانة شديدة وأدخلناها في معجمنا التحليلي اصطلاح «رجل أوروبا المريض»، والإشارة هنا إلى صورة رجل يحتضر يعالج سكرات الموت وهو الدولة العثمانية. والصورة التي يجسدها المصطلح تجعلنا ننظر بكثير من الاشمئزاز على أسوأ تقدير، وبكثير من الشفقة (دون أي احترام) على أحسنه، وننسى تمامًا أن الدولة العثمانية كانت تحمي شعوبها - رغم ضعفها واستبدادها - من الهجمة الاستعمارية الغربية التي عصفت بالعالم بأسره، وننسى أن رجل أوروبا لم يكن من أوروبا، وإنما كان يقف على رأس الشرق الإسلامي زعيمًا وقائدًا له. ومن الواضح أن صورة رجل أوروبا المريض تعكس منظورًا غربيًا للقضية، ينظر للدولة العثمانية باعتبارها ميراثًا سيقسم ويوزع بين القوى الغربية، وهي رؤية لا علاقة لها من قريب أو بعيد برؤية شعوب هذه المنطقة. فالمصطلح - مثل المصطلحات التي ذكرناها من قبل - صك في الغرب ويحمل منظورًا غربيًا.

ولكن ما يهمنا - في السياق الحالي - أن نبين أنه يشير إلى رجل يوجد على حدود أوروبا، ولكنه ليس منها وبالتالي يحدد لها مجال الرؤية التاريخية المسموح لعيوننا بالتحرك فيه، ومن ثم ينسينا رجلاً آخر أكثر أهمية ومحورية وهو «رجل أوروبا النهم المفترس» أي الإمبريالية الغربية

التي كانت تبيد سكان أفريقيا آنذاك بعد أن كانت قد أبادت أعدادًا هائلة من سكان الأمريكتين الأصليين، وبعد أن أبادت سكان استراليا ونيوزيلندا، والتي كانت تقوم في الوقت ذاته باستعباد سكان آسيا وتخوض حربًا ضارية لتسويق الأفيون في الصين لنشر التقدم الغربي والغيبوبة العالمية الدائمة بين ربوعه. هذا الرجل النهم كان رابضًا على حدود العالم الإسلامي بعد أن التف حوله عدة قرون خشية «رجل أوروبا العثماني القوي» الذي كان لا يزال بعافيته، وهو كان رابضًا يتلمظ ويمصمص شفتيه على أمل أن يحل الوهن بـ «الرجل العثماني المسلم»، وحينما بدأ المرض يدب فيه كان يقضم منه قضمة هنا وقضمة هناك، وكان يدسّ له السم أحيانًا في طعامه بل وفيما يقدمه له من أدوية وهمية (من مساعدات وخلافه). وقد جمع «رجل أوروبا النهم» كل قواه وقضى على «رجل الشرق الفتي» (مصر محمد علي) الذي كان بوسعه أن يحقن الرجل المريض ببعض المقويات، ولعله كان من الممكن أن يشفى ويعافى نتيجة ذلك. كل هذه الظلال والمعاني والدلالات اختفت تمامًا بسبب عبارة «رجل أوروبا المريض» التي رسمت أمامنا صورة أخفت «الرجل النهم».

والآن كيف يمكننا تجاوز هذا الخلل والتحيز في المصطلح المنقول، المترجم أو المعرب؟

لعل القاعدة الأساسية لعلاج هذا الخلل هو ألا نترجم على الإطلاق، وإنما ننظر للظاهرة ذاتها، سواء في بلادنا أم بلادهم، ندرس المصطلح الغربي في سياقه الأصلي دراسة جيدة، ونعرف مدلولاته حق المعرفة ثم نحاول توليد مصطلحات من داخل المعجم العربي. والمصطلح الذي سنأتي به سوف لا يكون ترجمة حرفية (أي نقلاً دون اجتهاد) للكلمة الأصلية، ولكنه مع هذا وبسبب هذا تسمية للظاهرة من وجهة نظرنا - أي أننا سنولد أو نصك مصطلحًا يصف ما نرى نحن، ويفسره من وجهة نظرنا، متجاوزين بذلك تسميات الآخر وادعاءاته وأوهامه وحدود رؤيته. وهذا لا يعني بالضرورة انغلاقًا على الذات، وإنما يعني انفتاحًا حقيقيًا على الآخر بدلاً من الخضوع له تمامًا، أو رفضه تمامًا.

فالانفتاح الحقيقي هو عملية تفاعل مع الآخر نأخذ منه (ونعطيه) ونبدع من خلال معجمنا، فالإبداع من خلال معجم الآخر أمر مستحيل. وهذا ما فعله بالضبط الفلاحون الفلسطينيون حينما رأوا المستوطنين الصهاينة، فهم لم يخدعوا بكلام هؤلاء «الرواد» عن أنفسهم أو عن أحلامهم فقد كان لهم رؤيتهم ومنظورهم، فهم كانوا يعرفون تمامًا المعرفة أن أرضهم الفلسطينية مأهولة بأهلها، وهم يعرفون حق المعرفة أن لهم خبرة طويلة، تمتد منذ آلاف السنين، في زراعتها وحصادها. كما أنهم كانوا يعرفون أنهم ينتمون إلى الأُمّة العربية الإسلامية ذات التقاليد الحضارية والدينية المركبة. ولذا فهم لم يسموا الرواد الصهاينة قط بالرواد، بل سموهم بـ «المسكوب» نسبة إلى مسكفا أو مسكبا أي موسكو، وكانت الكلمة تعني عندهم الذين أتوا من روسيا، أي الأجانب أو الدخلاء، وهي تسمية للمستوطنين الصهاينة أكثر دقة وعلمية من المصطلح الصهيوني الذي نتداوله في الوقت الحاضر.

ونحن لو نظرنا للظاهرة الصهيونية بشكل متجرد من المنظور الغربي (مثل الفلاحين الفلسطينيين) لاكتشفنا أن هناك صهيونيتين لا صهيونية واحدة: الأُولى خاصة بشرق أوروبا ويطلق عليها «الصهيونية الاستيطانية» - أي أن يذهب اليهودي إلى فلسطين ويستوطن فيها ويطرد سكانها أو يستغلهم. ولكننا سنكتشف صهيونية أُخرى في العالم الغربي وهي «الصهيونية التوطينية»، وهي صهيونية «أصدقاء صهيون» (الذين أشار إليهم بن غوريون) الذين لا يهاجرون ويكتفون بالضغط السياسي من أجل الدولة الصهيونية، ويدفع التبرعات لتوطين اليهود الآخرين في فلسطين بعيدًا عنهم. وقد سمى بعض الصهاينة الاستيطانيين هذا النوع من الصهيونية بصهيونية الصالونات. كما قال أحدهم أن الصهيوني هو يهودي يأخذ مالاً من يهودي ثان ليرسل بيهودي ثالث بعيدًا عنه في أرض الميعاد!

وقد أشرنا من قبل إلى اصطلاح «يهودي» وكيف أن هناك الكثيرين يدعون أنهم يهود، لأن هذا يرضيهم نفسيًا (كما هو الحال مع يهود أمريكا) أو لتحقيق مغانم مادية (كما هو الحال مع المهاجرين السوفيات).

لو اكتفينا بترجمة كلمة «يهودي» فنحن ننقل معها تحيزات مضللة، ولذا يمكن أن نستخدم اصطلاح «أشباه اليهود» للإشارة لهؤلاء اليهود الذين نسوا يهوديتهم ثم تذكروها فجأة لأسباب غير دينية، و«مدعي اليهودية» الذين يدعون اليهودية لنفس الأسباب، شريطة أن يفهم أن المكون اليهودي في الدال ينصرف إلى الادعاءات والديباجات وليس إلى أي مدلول حقيقي.

وهناك مصطلح متداول في الأدبيات الصهيونية، وهو Negation of the Diaspora وهو عادة ما يترجم بـ «نفي الدياسبورا»، وهي ترجمة أمينة تنقل تحيزات مَن صك المصطلح ومحاولته إخفاء شيء ما. ونحن بعد أن شاهدنا تاريخ النشاط الصهيوني عبر المائة عام الماضية اكتشفنا أن هذا الدال يعني أن الحركة الصهيونية ستحاول تصفية يهود العالم عن طريق تهجيرهم إلى فلسطين، أما من يبقى منهم في الخارج فستقوم بحلبه لصالح الحركة الصهيونية، بحيث يتحول يهود العالم إلى ما يشبه المستعمرات للمستوطن الصهيوني (على حد قول الزعيم الصهيوني أهارون بن جوردون). ولذا فنحن ننقل هذا المصطلح بقولنا «تصفية الجماعات اليهودية أو استغلالها».

أما كلمة «انتي سيمتيزم» «معاداة السامية» فيمكننا أن نقول ببساطة شديدة «معاداة اليهود»، وبالتالي ننحت مصطلحًا دقيقًا يصف الظاهرة دون أن ننقل المقولات العنصرية الغربية. وفي حالة «ايديولوجية»، مثلاً اقترح كلمة «قول» والتي تعني «الكلام» و«كل لفظ» و«الرأي والاعتقاد». ولتوسيع المجال الدلالي للكلمة يمكن أن نضيف صفات مثل «قول باطل» و«قول صادق» و«قول فاصل» وإذا تحول القول إلى إيمان راسخ فهو «عقيدة»، والقول قد يتحول إلى «فعل»، وقد يتحول إلى مجرد «ديباجات» وهكذا، بحيث نغطي كل الدلالات بكل تعرجاتها وتناقضاتها دون أن نقع بالضرورة في التناقض. وعملية التوليد أيضًا ستوقف دخول أي مصطلحات ذات منطوق أعجمي، كما أن كلمة «قول» مرتبطة بكلمات مثل «مقولة» و«أقوال» و«قيل وقال»، و«القوالون» وهكذا. وأرجو ألا يتهمني أحد بأنني لم أنقل بدقة كل المعاني في كلمة «ايديولوجية»،

فالتوليد محاولة تجاوز عملية النقل ليطرح لا بديلاً وإنما نقطة ابتداء جديدة تمامًا يتم توليدها من داخل المعجم العربي من خلال التفاعل مع حضارة الآخر، ثم ننطلق بعد ذلك من داخل ماولد إلى نسقنا المعرفي الفريد.

أما مصطلح الترشيد Rationalization فيمكن أن نعبر عنه بكلمة «تدجين» باعتبار أن ما يحدث بالفعل ليس ترشيدًا وحسب، وإنما تنميط واستيعاب للإنسان في الحركة المادية البيروقراطية للمجتمع وفي الحتميات المادية المختلفة بحيث يفقد الإنسان فرديته وإنسانيته ومقدرته على الاختيار.

وقد يكون من المفيد الإشارة إلى ضرورة اكتشاف المعجم العربي بكل إمكاناته اللفظية والصرفية والدلالية. فمثلاً يمكن بعث كلمات قديمة ضَمَرَتْ مثل «العمران» و«التراحم» للحديث عن الاجتماع الإنساني. ويمكن اكتشاف كلمات مثل «ديباجة» وهي كلمة قديمة لها ما يناظرها في المعاجم الغربية تصف مجموعة من المدلولات الهامة المركبة، أو كلمة «فن» (التي هي أكثر شمولاً من كلمة Art آرت الانكليزية والتي تعني ما يلي:

١ ـ التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها ويكتسب بالدراسة والمران.

٢ ـ جملة القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة أو عمل.

٣ ـ مهارة يحكمها الذوق والمواهب.

٤ ـ جملة الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال.

٥ ـ النوع من الشيء.

ولعلنا لو استخدمنا كلمة «فن» بدلاً من عبارة «العلوم غير الدقيقة» وقلنا «فن النفس» بدلاً من «علم النفس» (بكل ما تحمل كلمة «علم» من

ادعاء لا أساس له في الواقع) تمامًا كما يقول «فن المكتبات» بينما يقولون هم Library Science أو لعلنا لو قلنا «علوم فنية» (أي علوم تعتمد على الذوق والمواهب والمران والمشاعر وليس مجرد الرصد والملاحظة)، لاحظنا بكثير من جوانب الظاهرة الإنسانية التي تفلت من قبضة من يستخدم لفظة «علوم» وخاصة أن التفنن هو التنوع (تفنن الشيء تنوعت فنونه).

ومن المهم للغاية محاولة تأسيس علوم إنسانية (وهيكل مصطلحي) تكون نقطة ابتدائها لا الاسم وإنما الفعل أو المصدر أو اسم المعنى الذي يمكن اشتقاق فعل منه (اجتماع - قيام) على عكس الاسم الجامد (الذي ينقسم إلى اسم الذات والجنس) وهو ما لا يؤخذ من لفظه فعل بمعناه (رجل - غصن - نهر). فالفعل يتميز بكل من السكون والحركة، كما أن إمكاناته التعبيرية والاشتقاقية عالية للغاية. وحينما أدرس مادة الأدب النقدي فإنني استخدم كلمة «استنطق» لأصف علاقتي كناقد بالنص، وقد وجدت أن هذا الرجل يحل مشكلة كبرى وهي مشكلة التفسير: هل المعنى الذي يأتي به الناقد هو نتاج رؤيته الذاتية وحسب، يفرضه فرضًا على النص، أم أن المعنى كامن في النص ذاته؟ وهذا تعبير عن إشكالية الذات والموضوع. وباستخدام صيغة «استنطق» الناقدُ النصَ يصبح المعنى لا في عقل الناقد ولا في النص ذاته، وإنما إنتاج حركة تفاعل بينهما، ولذا يوجد المعنى في نقطة افتراضية تقع بينهما ويلتقيان فيها، فالناقد يقول ما يقول من خلال النص وحده، إذ لا يمكنه القول دون النص ولذا فهو يستنطقه، والنص لا يبوح ببعض سره إلا من خلال الناقد، فهو لا ينطق بمفرده وإنما يستنطق، فالواحد في حاجة للآخر.

بل ويمكن نحت كلمات جديدة تمامًا، وهذا ما حاولت أن أنجزه في موسوعة **اليهود واليهودية والصهيونية** عندما نَحَتُّ كلمة «الحدودية» لوصف وضع الجماعات اليهودية التي تقف على هامش الحضارة الغربية. كما نحت كلمة «الحوسلة» أي تحويل كل شيء (الإنسان والطبيعة) إلى وسيلة لوصف اتجاه أساسي في الحضارة العلمانية نحو تحويل كل العالم إلى مجرد مادة يمكن توظيفها والاستفادة منها، لا حرمة لها ولا قداسة. وقد تم صك مصطلح «الحوسلة» على غرار مصطلحات مثل «البسملة»

و«الحوقلة» وعلى غرار مصطلح مثل «برمائي».

ومن أهم آليات التغلب على التحيز محاولة الوصول إلى مصطلح أكثر عمومية من المصطلح الغربي بحيث يصبح المصطلح الغربي هو عبارة عن مثال نسبي خاص أو مجرد حالة لظاهرة إنسانية عامة. فمثلاً بدلاً من الحديث عن «الديمقراطية» يمكن التحدث عن «آليات مشاركة الجماهير في صنع القرار»، وما الديمقراطية سوى أحد أشكال المشاركة، تمامًا مثل «الشورى» أو اجتماعات مجالس شيوخ القبائل» وهكذا. وبذا يفقد المصطلح الغربي مركزيته المعرفية الوهمية، ويصبح مجرد إحدى الشفرات التي يمكن فكها عن طريق مصطلح أكثر عمومية، ويصبح مجرد جملة أو تركيبة لفظية داخل لغة إنسانية عامة. وهذه اللغة الإنسانية العامة - بالمناسبة - لم يتم اكتشاف قواعدها بعد. فالموسوعة (العالمية) للعلوم الاجتماعية ليست عالمية وإنما غربية، وعلى الرغم من أن بعض كاتبيها من العالم الثالث، فإن نماذجها التحليلية ومصطلحاتها إما غربية أو متمركزة حول الغرب.

ومن أهم الآليات الأُخرى لتجاوز التحيز هو إدراك البعد المجازي في المصطلحات، فرجل أوروبا المريض ليس وصفًا دقيقًا لحالة تاريخية وإنما استعارة (الدولة العثمانية تشبه الرجل المريض، الدولة العثمانية على طرف أوروبا). ولا بأس من استخدام الاستعارات في صك المصطلح، فاللغة الإنسانية في جوهرها مجازية (عين الماء - يد الكرسي - رجل المائدة - خر صريع الهوى... الخ) والمجاز تحيز يتم بمقتضاه ترتيب تفاصيل الواقع لنقل رؤية معينة. ولذا فإدراك مجازية المصطلح سيجعل بوسعنا معرفة حدوده. وقد كتبتُ دراسة عن مصطلحي الحمائم والصقور وبيّنت أنهما في واقع الأمر طيران يستخدمان لوصف حالتين إنسانيتين (السلام والعنف). واقترحت أنه لرصد الموقف الإسرائيلي من الانتفاضة قد يكون من الأفضل إدخال طيور إدراكية أُخرى مثل: الدجاج (الذي يفر هاربًا) والنعام (الذي يدفن رأسه في الرمل) وتنويعات أُخرى على هذه الطيور الإدراكية مثل الدجاج الذي يتظاهر بأنه من الصقور، والحمائم التي هي في واقع الأمر نعام، وهكذا. كما أنني في دراستي لليهودية اقترحت

تشبيه اليهودية لا بالنبات (الاستعارة العضوية) ولا بالآلة (الاستعارة الآلية)، وإنما بالتشكيل الجيولوجي المكون من طبقات متجاورة غير متفاعلة، واقترحت أن الاستعارة التي أطرحها لها مقدرة تفسيرية عالية.

ولكن مع هذا توجد مصطلحات خاصة، عقائدية ومذهبية، مرتبطة بعقيدة ومذهب ما، ولا بد من نقلها لعرض وجهة نظر الآخر. فحينما يتحدث الصهاينة عن «عودة الدياسبورا» من «المنفى» إلى «أرض الميعاد» و«أرض الأجداد» ويستخدمون مثل هذه المصطلحات، فنحن لا بد أن ننقلها للقارئ العربي كما هي إن كانت هي موضع النقاش. وقد أشرت من قبل إلى قضية «المنظور» وهي أن بعض الدوال لا تشير إلى مدلول خارجي وحسب، وإنما تشير بالدرجة الأولى إلى وجهة نظر صاحبها (منظوره) لهذا الشيء الخارجي، وأن وجهة النظر هذه في واقع الأمر أكثر أهمية من المدلول الخارجي. ويمكن في هذه الحالة نقل أو ترجمة المصطلح، على أن نوجه نظر القارئ إلى أن المصطلح يحوي مكونًا عقائديًا بأن نضع المصطلح بين شولتين كأن نقول «الدياسبورا» أو «الشتات» وأن نضيف عبارة «من منظور صهيوني»، أو أن نحيده فنقول «الدياسبورا» أي «الجماعات اليهودية في أرجاء العالم ما عدا فلسطين» أو أن نقول «الحرب العالمية (أي الغربية) الأولى» و«عصر النهضة الغربية» و«العصور الوسطى في الغرب» و«المستوطنون الصهاينة الذين يسمون أنفسهم بـ «الرواد» أو «الرواد أي المستوطنون الصهاينة».

ويمكننا أن نستخدم عمليتي التوليد والترجمة سويًا، فيمكن أن نشير إلى «الرومانتيكية» باعتبارها حركة فكرية أدبية وفنية سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر ولها مواصفات محددة وامتداد تاريخي داخل الحضارة الغربية، وبنفس الطريقة يمكن أن نستخدم كلمة «كلاسيكية» و«باروك». أما إذا أردنا أن نشير إلى ظواهر مماثلة أو شبيهة داخل التشكيل الحضاري العربي فإن علينا أن ننحت مصطلحات خاصة تصف الظواهر العربية الأدبية والفكرية بكل خصوصياتها، وتحاول أن تغطي الحقل الدلالي بكل نتوئه وتعرجاته، وهو أمر مستحيل إذا ما استخدم المصطلح الغربي. ولعل كلمة مثل «الوجدانية» قد لا تفي بالغرض ولكنها

على الأقل لا تذيع موجات وذبذبات لا علاقة لها بالسياق الحضاري العربي.

ثم نعود مرة أُخرى إلى تفاحتيّ الحمراوين: واحدة أرضية زمنية عند طرف إصبعي والأُخرى فردوسية أخروية مغروسة في أحلامي، بحثت عنهما في القاهرة وفي العواصم المستباحة، طرقت كل الأبواب دخلت في (البيتزاهت) و(ويمبي) وكل (الشوبنغ سنترز)، فاكتشفت أنهما اختفيتا «هاتان تفاحتان حمراوان» اختفيتا تمامًا مثل صيغة المثنى في العاميات العربية ومثل الخطوط العربية التي كانت تزين الحوائط في الماضي. أخبروني أن هناك أشياء دائرية حمراء مصنوعة من البلاستيك المستورد، ولكنني رفضت وسرت في الطرقات أبحث عنهما، عن تفاحتيّ الحمراوين: واحدة زمنية، والأُخرى فردوسية أُخروية، كلتيهما في أحلامي هذه المرة.

٦ ـــ النظريات اللّغوية المعاصرة
وموقفها من العربيّة

د. عبده الراجحي

يأتي هذا البحث في إطار تناول مشكلة «التحيز» في الفكر العربي والإسلامي المعاصر، وحيث إننا الآن في مجال اللغة فقد يكون مفيدًا أن نبدأ بمدخل لغوي عن «التحيز» نفسه قاصدين إلى تحديد «المعنى» من ناحية وإلى تحديد «الوجهة» من ناحية أُخرى.

تعود الكلمة إلى مادة «حَوَزَ» وهي تدل على الامتلاك والضم، ومن ثم كان كل ناحية على حدة حيزا، ومعنى التحيز إذن الانضمام إلى ناحية ما.

على أن قدماء المسلمين فهموا «التحيز» على وجهين، التنحي عن جانب والميل إلى غيره، والزوال عن جهة الاستواء[1] وفهموا منه أيضًا «الانضمام إلى جماعة المؤمنين أو الفرار إليهم» وذلك من تحليلهم لسياق الاستعمال القرآني في سورة الأنفال ١٥، ١٦ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ زَحْفًا فَلَا تُوَلُّوهُمُ ٱلْأَدْبَارَ ۝ وَمَن يُوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُۥٓ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِئَةٍ فَقَدْ بَآءَ بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَمَأْوَىٰهُ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾.

ونحن نؤكد على هذين الوجهين لمعنى «التحيز» لأننا سنعالج المشكلة على هدي منهما، أي أننا سنقدم المنهج «المتحيز» باعتباره ميلاً إلى

---

(١) القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن** ـ تفسير سورة الأنفال.

ناحية أُخرى، وقد يكون كذلك خروجًا على الاستواء، كما سنقدم المنهج البديل وهو منهج «متحيز» أيضًا، ونسرع في الإقرار بأنه متحيز إلى الفكر السني بمعناه الواسع الذي يجمع النقل إلى العقل، ومن ثم يزعم أنه تَحيُّز إلى «الفئة» التي أشارت إليها الآية الكريمة.

وبعد هذا التحديد «للوجهة» نود أن نشير كذلك إلى قضية نراها ذات أهمية خاصة، تلك قضية «التحيز» في تناول العربية، ذلك أن «التحيز» له مجالاته المرصودة في الفكر العربي المعاصر؛ في التاريخ، والفلسفة، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد. ولعلنا لا نسقط في شيء من المغالاة حين نؤكد أن المنهج المتحيز في درس العربية قد يكون من أخطر هذه المجالات، لأسباب:

١ ـ إن العربية، مع كونها لغة «طبيعية» شأنها في ذلك شأن لغات البشر جميعها، فإنها ـ في الحق ـ «حالة خاصة»، لأنها لغة ذات حياة ممتدة مستمرة لم تعرف الانقطاع ولا الانفصام، وهي بذلك تختلف عن اللغات الأوروبية المشهورة.

٢ ـ إن هذه الحياة الممتدة قد امتلأت بتراث لغوي واسع ومتواصل قد لا يكون له شبيه فيما نعرف من لغات.

٣ ـ إن هذه الحياة المتصلة ـ بتراثها المعهود ـ قد ارتبطت في نسيج عضوي واحد مع نظام الحياة الإسلامية، بحيث يستحيل الفصل بين الحديث عن هذه اللغة وهذا النظام.

٤ ـ إننا نزعم أن التراث اللغوي لم يصدر عن نظرات «فردية» أو «وقتية» أو «صُدْفية»» وإنما صدر عن نظرية متناسقة في «المعرفة»، وهي نظرية إسلامية في صورتها السنية في أغلب الأحوال.

من هنا تبدو خطورة «التحيز» في تناول مسائل العربية، لأنك في الحق لا تستطيع أن تعزل أشكال التحليل «المتحيز» عن قضايا «المعرفة، مع تأكيدنا أن حسن القصد ونبل الغاية كان وراء ما صدر عن بعض أساتذتنا وزملائنا ممن سنعرض لهم بعد قليل.

وبعد؛ فقد يكون ضروريًا أن نوضح عناصر عنوان هذا البحث، أما النظريات اللغوية المعاصرة فنعني بها ما استقر عليه «علم اللغة» في الغرب - أوروبا وأمريكا - منذ دي سوسير حتى الآن، وأما «العربية» فنعني بها شيئين، «العربية» التي هي «اللغة» في حياتها الممتدة منذ العصر الجاهلي إلى وقتنا الحالي، و«العربية» باعتبارها «مصطلحًا» أطلقه القدماء على «النحو» بمعناه العام مشتملاً على وصف العربية أصواتًا وصرفًا وتراكيب.

وأما «موقف» هذه النظريات فلا نعني به موقف أصحابها من العربية، وإنما نقصد أصحاب العربية ممن اتصل بهذه النظريات واتخذ من «لغته» و«نحوها» موقفًا «متحيزًا» إلى نظرية ما.

ولعلنا نسرع هنا - على غير ما ينبغي - إلى شيء من «الحكم» نحدده في نقطتين، أولاهما أن هذا «الموقف المتحيز» بطبيعته موقف «ناقد» في الأغلب الأعم يسعى إلى إظهار ما يراه هؤلاء الباحثون من «خلل» في النحو أو في «طبيعة» اللغة ذاتها. وثانيتهما أن هذه المواقف تستند - في الأغلب أيضًا - إلى نظرية بعينها مما قد يكون التطور العلمي قد تخطاه في الغرب ذاته، والغريب أن الآراء التي تعبر عن هذه «المواقف» لا يزال بعض أصحابها يرددها، ويرددها كذلك بعض المخالفين لهم رغم ما جرى للأصول من تغيير.

النظريات اللغوية المعاصرة

لا شك أن القرن العشرين هو قرن «العلم» بمعناه «التجريبي»، وأن غلبة «العلم» عليه أثرت في المعارف الإنسانية تأثيرًا بالغًا، وانتهى التقسيم الثنائي، «إنسانيات/ علوم» إلى تقسيم ثلاثي «إنسانيات/ علوم اجتماعية/ علوم»، وتسابقت العلوم الاجتماعية إلى الإفادة من مناهج العلم وبخاصة في «التجريب» مما يعرف بالدراسات «الحقلية» أو «الإمبيريقية». على أن «علم اللغة» Linguistics هو أشهر هذه العلوم جميعًا، وهو الذي استطاع أن يؤسس «نظرية» علمية متناسقة، «بمصطلحات» قوية و«إجراءات» منتظمة في البحث. وأصبح لعلم اللغة

كلمة عالية في الغرب، بل إن كثيرًا من العلوم الاجتماعية كان عليه أن يحدد موقفه من هذا العلم، واستلهم بعضها أصول النظرية اللغوية أو بعض إجراءاتها.

وحين بدأ هذا القرن كانت النظرية اللغوية تتشكل على أيدي دي سوسير، وظلت تنمو وتتغير إلى يومنا هذا، لكن الصفة التي لا تتخلى عنها أنها نظرية «علمية» والحق أن التطور الذي أصاب هذه النظرية يبدو الآن تطورًا حاسمًا، بحيث تتمايز لدينا الآن نظريتان واضحتان:

النظرية البنائية والنظرية التحويلية التوليدية

أما **النظرية البنائية**، أو علم اللغة البنائي Structural linguistics فقد خلفت الدراسات «الفيلولوجية» التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، وكانت هذه الدراسات ـ كما تعلم ـ تاريخيّة مقارنة تهدف إلى معرفة العلاقات الوراثية بين اللغات وما يترتب على ذلك من الكشف عن قوانين «التطور» فيها[٢].

وقد بدأ علم اللغة البنائي بما وضعه دي سوسير في محاضراته عن علم اللغة العام، ثم غلب هذا العلم على البحث اللغوي إلى آخر الخمسينيات، ولم يختفِ اختفاء كاملاً من بعض دوائر الدرس إلى اليوم. على أن هذا العلم لم يبق على صورته التي قدمها دي سوسير وإنّما ظل يتوسع ويتفرع إلى اتجاهات ومدارس تختلف في الإجراءات والمصطلحات وطرائق التحليل، لكنها جميعها تعمل في إطار واحد هو ما يطلق عليه النظرية البنائية، ومن ثم فإننا نعني بهذه النظرية هنا كلّ ما تمثله من المبادئ العامة للمنهج، باعتبار اللغة «وقائع اجتماعية» عند دي سوسير[٣]، وحقيقة «ثقافية» عند سابير[٤]، ثم باعتبار المنهج «السلوكي»

---

(٢) عبده الراجحي: **فقه اللغة في الكتب العربية** ـ الفصل الأول بيروت: دار النهضة العربية ١٩٧٢.

(٣) F. De Saussure, *Cours de Linguistique Generale*

(٤) E. Sapir, *Language.*

عند بلومفيلد[٥]، و«الوظيفي» عند مدرسة براغ[٦]، ثم باعتبار «نحو الخانات» Tagmemics عند بايك Pike ومعهد علم اللغة الصيفي[٧] Summer institute of linguistics و«النحو العلاقي» Relational grammar عند هلمسلف Hjelmslev[٨]، و«سياق الحال» Context of Situation عند فيرث Firth ومدرسة لندن[٩].

كل أولئك يمثل النظرية البنائية، ولسنا هنا بصدد تقديم شيء عن تفصيلاتها، وإنما نقصد إلى بيان «الخصائص» العامة للنظرية، وهي التي «تحيز» إليها بعض أساتذتنا وزملائنا، واتخذوها سندًا لموقفهم من العربية.

ولعلي أوجز أهم هذه الخصائص فيما يلي:

١ ـ إن دراسة اللغة «علم» Science تتخذ من «المادة» اللغوية «موضوعًا» لها، ومن ثم فهي دراسة «موضوعية» Objective لا ذاتية Subjective على أن التأكيد الأكبر كان على «استقلال» علم اللغة عن العلوم الأُخرى وبخاصة الفلسفة والمنطق، وهذا مبدأ أساسي عندهم لا يدحضه ما نعرفه عن تأثر كبارهم بمناهج علمية غير لغوية، مثل تأثر دي سوسير بدوركايم في الاجتماع، وتأثر سابير بغرائز بوعز Boaz وتأثر بلومفيلد بالاتجاه السلوكي في علم النفس.

٢ ـ إن اللغات الإنسانية «مختلفة»، وإن «اختلافها» لا نهاية له، وتلك مسألة مركزية في تفكيرهم، فكل لغة لها طبيعتها الخاصة، ومن ثم لها وصفها الخاص، وقد يترتب على ذلك ما يؤكده بعض الباحثين من أنه لا توجد «نظرية واحدة» عن «اللغة» بصفة عامة، وليس «علم اللغة» «تصورًا» ما أو «اعتقادًا» ما عن «اللغة»، وإنما هو «إطار» من

---

(٥) Bloomfield, *Language*.

(٦) S. Vachele, A. Prague, *School Reader in Linguistics* (Indiana University Press, 1964).

(٧) A. Sampson, *Schools of Linguistics*, 1980, p. 79.

(٨) Hjelmeslve, *Language*, 1983.

(٩) J. R. Firth, *Papers in Linguistics*.

«تقنيات» الوصف العلمي لأي لغة.

٣ ـ ويترتب على هذين المبدأين أن الدرس اللغوي درس «وصفي» لا «تاريخي» وهو وصفي يصف حالة للغة etat du Langue في وضعها الراهن؛ لأن ذلك وحده هو الذي يقدم للعلم «مادة» يمكن رصدها وفحصها، ويجب أن يكون الوصف موجهًا للغة في مظهرها المنطوق لا المكتوب، وأن تكون «مادة» الوصف مادة عامة، وليست مادة مختارة من المستوى الأدبي أو المستوى العالي للغة. ومن ثم فإن الوصف يجب أن يكون وصفًا للغة «في ذاتها ومن أجل ذاتها»: أي اللغة بما هي عليه لا بما ينبغي أن تكون عليه، ومن هنا لا بد من استبعاد كل ما هو «معياري» والتمسك فقط بما هو «وصفي».

٤ ـ وهذا الوصف اللغوي يخضع للتفسير «الآلي» للظواهر اللغوية، ويرفض رفضًا كاملاً أي تفسير «عقلي» لها، ولعل ذلك كان من تأثير الاتجاه السلوكي الذي يفسر الحدث الكلامي في ضوء المثيرات Stimuli والاستجابات Responses ومبدأ التفسير الآلي جعلهم يرفضون «التعليل» اللغوي، وجعل بعضهم يبعد دراسة «المعنى» من علم اللغة، أو على أقل تقدير لا يجعل «المعنى» أساسًا في تحليل الظواهر.

وقد وجه أصحاب هذا الاتجاه نقدًا عنيفًا للنحو الأوروبي القديم، أو ما يعرف بالنحو «التقليدي» traditional grammar استنادًا إلى المبادئ السابقة، بل إن بعضهم كان يبدأ عرضه لعلم اللغة بإخراج ما ليس منه What Linguistics is not قبل أن يقدم ما هو من علم اللغة What is linguistics[١٠] وكانت أوجه النقد تتركز في أن النحو الأوروبي التقليدي يصدر عن الفلسفة وعن المنطق الأرسطي، ويجعل «المعنى» أساس التحليل، ويختار «مادته» من المستويات الأدبية العالية، ويصف اللغات الأوروبية ـ على اختلافها ـ في ضوء النحو اللاتيني.

وفي سنة ١٩٥٧ ظهر على الناس ناعوم تشومسكي Noam

(١٠) S. Crystal, *What is Linguistics*.

Chomsky حين أصدر «البنى التركيبية» Syntactic Structures، ومنذ ذلك الحين أقام دنيا البحث اللغوي ولم يقعدها إلى اليوم، وبدأت نظرية جديدة أجمع العلماء على أنها «نظرية» حقيقية، هي **النظرية التحويلية التوليدية** Transformational generative grammar وقد تكاملت معالمها في كتابات تشومسكي وزملائه وتابعيه، على أني أود أن أشير إلى ثلاثة كتب تمثل النظرية خير تمثيل، وهي كتب تشومسكي:

١ ـ **مظاهر من نظرية التركيب** Aspects of the Theory of Syntax (1965).

٢ ـ **علم اللغة الديكارتي** Cartesian Linguistics (1966).

٣ ـ **اللغة والعقل** Language and Mind (1968).

ولست أريد هنا أن أقحم على الموضوع شيئًا قد يفتقد التوثيق العلمي، لكنه ـ في الوقت نفسه ـ قد يكون مفيدًا أن نشير إليه؛ ذلك أن تشومسكي قد أكد غير مرة إعجابه بالدراسات اللغوية «القديمة»، وقد ظهر ذلك جليًا في كتابه عن «**علم اللغة الديكارتي**» بل إنه قرر أن الدرس القديم أكثر أصالة من علم اللغة البنائي، وأنه يتضمن «جوهر» الفكر اللغوي الصحيح، ثم إن أباه كان أستاذًا للغة العبرية، وقد شغل تشومسكي نفسه في صدر شبابه ببحث عن النحو العبري.

ولا نزاع في أن النحو العبري الوسيط قد كتب في الأندلس وفي المغرب على نسق النحو العربي، منهجًا، وأبوابًا، ومصطلحات، بل إن نحاة العبرية عنونوا كتبهم بعناوين كتب النحو العربي المشهورة. ولست أريد أن أستنتج من هذه الإشارة استنتاجًا ما؛ فالحق أن النظرية التحويلية نظرية «علمية» «عالمية» أو «كلية» ذات شأن، والحق أيضًا أن الإجماع منعقد على أنها ثورة حقيقية في الدرس اللغوي إذ إنها قوضت المنهج البنائي من أساسه وأقامت منهجًا جديدًا فتح آفاقًا للنظر لم تكن معروفة آنذاك.

ولعل أهم ما جاء به تشومسكي أنه أعاد «علم اللغة» إلى «الفلسفة»

وإلى «المنطق»، أي أنه أعاده إلى «العقل» وهو يرى أن وصف «الأشكال» اللغوية في وضعها «الظاهر» لنا لا يقدم «علمًا»، ثم إن الوصف المحض للظواهر دون «تفسير» لها ودون «تعليل» لا يعين على فهم «طبيعة» اللغة.

إن اللغة هي التي تميز الإنسان من الحيوان؛ ولا يمكن أن يكون ذلك راجعًا إلى اختلافات بيولوجية بينهما، وإنما يرجع إلى الفرق الجوهري وهو امتلاك الإنسان «العقل» وقد استعار تشومسكي عبارة فون همبولت Von Hambolt إن اللغة «عمل العقل» Die Arbeit des Geistes وعليه فإن التفسير الآلي ليس شيئًا، وليس هناك بديل عن التفسير «العقلي».

وبعيدًا أيضًا عن التفصيل نوجز الخصائص العامة للنظرية التحويلية فيما يلي:

١ - إن اللغات الإنسانية ليست «مختلفة» على ما ذهب إليه البنائيون، وما يبدو لنا من الاختلاف إنما هو اختلاف في «أشكالها» الظاهرة فحسب، أما ما هو تحت هذه الأشكال فهو مشترك بين اللغات، ومن ثم شُغل التحويليون «بالكليات اللغوية» universals التي تدل عندهم على توحد الإنسانية جميعها في الطبيعة اللغوية. ومن مظاهر هذه الكليات أن الأطفال «يكتسبون» اللغة بطريقة واحدة لا تختلف من لغة لأخرى ولا من مجتمع لآخر، وأن اللغات جميعها لها نظامان، أحدهما «للأصوات» وثانيهما «للمعاني»، وأن الأصوات فيها جميعًا تشتمل على صوامت Consonants وصوائت Vowels ومجهورة Voiced ومهموسة Voiceless، وأن الأصوات تجري في التراكيب وفق قوانين متشابهة، ولا توجد جملة لغوية إلا وفيها نظام للإسناد.. إلى غير ذلك من الكليات اللغوية التي تكشف الدراسات المتتابعة عن بعض مظاهرها كل يوم.

وهذه المسألة جوهرية في النظرية التحويلية؛ لأن هذا الاشتراك بين اللغات الإنسانية لا يمكن أن يكون «اعتباطيًا» وإنما هو برهان قوي على أن «الطبيعة» اللغوية واحدة عند الناس جميعًا.

ويترتب على ذلك أن الإنسان يولد ومعه «قدرة» على اللغة، أو فطرة لغوية Competence، أو ـ بلغة الحاسوب ـ إن الإنسان يولد مبرمَجا للغة، ولولا ذلك لما أمكن لنا أن نتعلم لغة أجنبية.

٢ ـ وهذه «الفطرة» هي التي يجب أن تحظى بالاهتمام العلمي؛ لأنها تمثل «البنية العميقة» للغة deep Structure وهي بنية متشابهة في اللغات؛ لأنها تنتظم «المعاني» التي ينتوي المتكلم أن ينقلها، وهي التي تتجسد ـ وفق نظام معين من «التحويل» ـ في كلام منطوق يظهر في بنية سطحية Surface Structure فيما يعرف بالأداء Performance. لقد كان عمل المدرسة البنائية محصورًا في هذا الأداء؛ أي في الظاهر السطحي للغة، أما التحويليون فكل همهم هو محاولة الوصول إلى قواعد العمق.

٣ ـ وحيث أنَّ قواعد العمق محدودة، وحيث أنَّ ما يظهر على السطح لا يحده حصر، فقد ترتب على ذلك مقولة التحويليين إن اللغات تتكون من عناصر «محدودة» ولكن «الجمل» التي تنتجها «لا نهاية لها»؛ أي أن اللغة بطبيعتها إبداعية منتجة Creative. وليس أدل على ذلك من أن الطفل في الخامسة من عمره ينتج كل يوم مئات من الجمل الجديدة لم ينطقها من قبل، ويسمع كل يوم مئات من الجمل الجديدة لم يسمعها من قبل ويتلقى ما تنقله إليه بقدرة واضحة على الفهم.

٤ ـ ولما كان الوصف اللغوي لا يتوقف عند ظاهر السطح، وإنما يسعى إلى فهم قواعد العمق، فإنه لا مندوحة عن «التفسير» العقلي، ولا عن «التقدير» و«التعليل» ومن ثم عاد «المعنى» ليتصدر التحليل اللغوي؛ بل ذهب بعضهم إلى التأكيد على أن التحليل النحوي إنما هو تحليل دلالي.

النموذج المتحيز والنموذج المرتضى

نحن إذن أمام نظريتين في درس اللغة؛ أما الثانية وهي النظرية التحويلية فلا نتوقف عندها كثيرًا لأسباب؛ منها أنه لم يتصل بهذه النظرية من الدارسين العرب إلا عدد قليل، كان معظمهم من المتخصصين في

دراسة اللغات الأوروبية، ومنها أن هؤلاء الدارسين ـ رغم موقفهم الناقد أيضًا للنحو العربي ـ لم يستطيعوا أن يقدموا نموذجًا مؤثرًا في الدرس العربي، أو لأن نموذجهم لم يستطع التأثير لأسباب «تعبيرية» «اتصالية» في لغة أصحابه. ومع ما نعرفه من جوانب الالتقاء بين النظرية التحويلية والنحو العربي ـ وبخاصة في قضايا المنهج، فإن موقف دارسي التحويلية اتجه أيضًا إلى النقد، وركز على «اللغة» وعلى منهج التحليل النحوي عند العرب. والقضية الأساسية في هذا الموقف الناقد تدور حول مصطلح تشومسكي عن «اللغات الطبيعية»؛ وهي التي يجسدها «المتكلم ـ السامع المثالي في مجتمع متجانس»، فيرى أن العربية الفصحى ليست لغة «طبيعية» ناظرًا إلى بعض الظواهر السلبية في «أداء» العرب لها. أو أن «العربية الفصيحة ليست لغة أولى في محدداتها النفسية والإدراكية والذاكرية» ومن ثم فهي «لغة بين الأولى والثانية»[11] أما حين يعرض هذا الموقف الناقد للنحو العربي فإنه يتغافل عن قضايا المنهج الكبرى، ويتوقف عند جزئيات النظر عند الأوائل وعند جزئيات الحواشي عند المتأخرين واصفًا العمل النحوي العربي ـ في معظمه ـ بأنه ينبني على الوهم. والدكتور الفهري من أعمق الممثلين للاتجاه التحويلي علمًا، وتمثل جهوده علامة منهجية مهمة في هذا الاتجاه، ومن ثم فإن كلامه له دلالة خاصة، ونجتزئ هنا بتأكيده أن هناك خطأ كبيرًا هو «اعتقاد أن الآلة الواصفة للغة العربية الحالية أو القديمة تحتاج ضرورة إلى مفاهيم القدماء وأصولهم، أو بعبارة أُخرى إلى الفكر النحوي العربي القديم. وقد بيّنا في عدة مناسبات أن هذا التصور خاطئ، وأن الآلة الوصفية الموجودة عند القدماء ليس لها أي امتياز في وصف العربية، بل هي غير لائقة في كثير من الأحيان[12]».

ومن ثم فإن «النماذج العربية أثبتت كفايتها الوصفية، وليس هناك ما يمكن أن يشكك فيها بهذه السطحية، ولا أحد يستطيع بشيء من

(١١) عبد القادر الفهري: **المعجم العربي** ـ دار توبقال ١٩٨٥ ص ٢١.
(١٢) الفهري: **اللسانيات واللغة العربية** ـ توبقال ١٩٨٥ ١/ ٦٠ ـ ٦١.

الجدية (اللهم إلا إذا كان الأمر يتعلق بشعوذة) أن يدعي أننا نحتاج إلى نموذج آخر يبنى بالاعتماد على العربية في وصفها، والأكثر من هذا أن مثل هذا الكلام الغريب حقًّا على الخطاب العلمي يقدم دون أي استدلال على صدقه أو ثبوته(١٣).

أما النموذج المتحيز الحقيقي فهو الذي تحيز إلى النظرية البنائية وتبنى منهجها في البحث وطرائقها في التحليل واستخدم كثيرًا من مصطلحاتها، وكان له تأثير كبير في الدراسات اللغوية في العالم العربي منذ بدأ إلى اليوم.

وترجع المسألة إلى الأربعينيات من هذا القرن حين ابتُعث عدد من الباحثين العرب إلى الغرب لدراسة علم اللغة في إطاره البنائي، وقد أعد معظمهم دراسته عن «لهجة» عربية ما، ثم عادوا يطبقون المنهج الجديد على درس العربية، ووجهوا إلى الدرس العربي القديم نقدًا عنيفًا، لم يكن جديدًا في حد ذاته، وإنما هو ترجمة أمينة للنقد الذي وجهه البنائيون الغربيون للنحو الأوروبي التقليدي.

وتركز نقد هؤلاء لنحو العربية في القضايا العامة الآتية:

١ ـ إن النحو العربي يفتقد المنهج؛ لأن ليس له إطار نظري يوجهه.

٢ ـ إن النحو العربي ليس نحوًا لغويًّا صرفًا، وإنما هو صادر عن تفكير فلسفي بصفة عامة، وعن منطق أرسطو القياسي بصفة خاصة.

٣ ـ ويترتب على ذلك أن النحو العربي نحو «عقلي» لا يتوجه إلى تحليل «الأشكال» اللغوية بما هي عليه، وإنما «المعنى» هو الأساس في التحليل، وقد رأينا كيف أن علم اللغة البنائي يشك في إمكان إدراج «المعنى» في الدرس «العلمي».

٤ ـ إن النحو العربي لم يدرس «العربية» بمستوياتها المختلفة، وإنما

---

(١٣) السابق ١/ ٥٧.

اعتمد على نصوص «مختارة» من المستوى الأدبي «العالي» وقد ترتب على ذلك أن هذا النحو «معياري» لا «وصفي».

وهذا النقد يمثل الإطار العام للنموذج المتحيز للبنائية اللغوية، ونعرض الآن لشواهد هذا النموذج من نصوص أصحابه، ثم نقابله بالنموذج الذي نرتضيه، وهو نموذج ـ كما أسلفنا ـ متحيز أيضًا، لكنه متحيز إلى المنهج العربي الموروث.

ولا يداري التحيز إلى البنائية ولا يخفي شيئًا؛ إذ الهدف إطراح المنهج القديم، والتمهيد لثورة عقلية، يقول الدكتور عبد الرحمن أيوب في صدر كتابه «**دراسات نقدية في النحو العربي**»:

فالنحو العربي ـ شأنه في ذلك شأن ثقافتنا التقليدية ـ في عمومها ـ يقوم على نوع من التفكير الجزئي الذي يعنى بالمثال قبل أن يعنى بالنظرية.

وثمة عيب في التفكير النحوي التقليدي. ذلك أنه لا يخلص إلى قاعدة من مادته، بل إنه يبني القاعدة على أساس من اعتبارات عقلية أُخرى، ثم يمتد إلى المادة فيفرض عليها القاعدة التي يقول بها.

«... من أجل هذا أتقدم بهذا الكتاب معترفًا بجهد المقل، على أني أشعر من ناحية أُخرى أن هذه المحاولة تمهيد ضروري لثورة عقلية لا بد من نضوجها قبل أن يتفتح ذهن الجيل الجديد إلى البحث اللغوي الموضوعي»(١٤).

لقد ظلت فكرة غياب الإطار النظري في النحو العربي تدور في كتابات الداعين إلى البنائية إلى اليوم، وفي الوقت نفسه يرون النحو العربي نحوًا «فلسفيًا» «عقليًا» ثم إنهم حين يحاولون هدم أركان المنهج يسمونها «نظريات»، فيتحدثون عن خرافة «نظرية العامل»، و«نظرية

---

(١٤) عبد الرحمن أيوب: **دراسات نقدية في النحو العربي** ـ مؤسسة الصباح بالكويت، ص: د ـ و.

البروز والاستتار»[١٥].

ولن نتوقف هنا عند هذه القضية، لأن معالجة «النظرية» في النحو تحتاج إلى عمل مستقل، على أننا نشير إلى أن النحو العربي نشأ في «مناخ عقلي عام» تزامن فيه مع العلوم الإسلامية والعربية الأخرى؛ القراءات، والتفسير، والبلاغة، والأصول، والكلام. وقد تساهمت جميعها في وضع «نظرية» في «المعرفة» الإسلامية، وتبادلت بينها التأثر والتأثير، وفي اكتساب النحو «للنقل والعقل» وتأثيرهما على التحليل بما أشرنا إليه في موضعه[١٦].

ونبدأ الآن في عرض ركائز النموذج المتحيز، وهي: المعنى ـ العامل ـ التقدير.

وهي ثلاث ركائز ترتبط كلها ارتباطًا عضويًا، ويفضي بعضها إلى بعض.

ـ أما مسألة «المعنى» فقد اتخذها أتباع البنائية نقطة انطلاق في هجومهم على النحو العربي، وذلك من منطق التحيز إلى البنائية التي تقتصر على تحليل «الأشكال» اللغوية. ولا يكاد بحث من بحوث هذا الاتجاه يخلو من هذه المسألة، بله الإفاضة فيها، ونجتزئ هنا بفقرة واحدة لدى أستاذنا الدكتور أيوب تكفي للدلالة على الاتجاه، يقول في مجال نقده لتحليل النحاة العرب للتعريف والتنكير واعتمادهم في التفريق بين المعرفة والنكرة على المعنى:

«ولو قصدنا لدراسة التعريف والتنكير لكان من اللازم أن نحصر هذه الحالات كلها، ونقسمها إلى ما يدل على التعريف وما يدل على التنكير، بصرف النظر عن وجود أداة ـ التعريف أو عدم وجودها. هذه دراسة للدلالة مجالها علم الدلالات أو المعاني Semantics. ومن أجل هذا نرى أنه لا بد لنا عند دراسة الكلمات وأنواعها من الاعتماد على شكلها

---

(١٥) السابق: ٧٦.

(١٦) عبده الراجحي: **النحو العربي والدرس الحديث** ـ بيروت: دار النهضة ١٩٧٩.

لا على دلالتها. وبهذا الاعتبار ينبغي أن نميز المعارف عن النكرات، لا باعتبار أن الأُولى كلمات تدل على معين والثانية تدل على غير معين»[١٧].

والمنهج الذي نرتضيه هو الذي يقع في الناحية الأُخرى وهو الذي أصَّلَهُ سيبويه وظل يوجه الفكر النحوي في تاريخه الطويل؛ المعنى هو الأصل في اللغة، وليس للنحوي غاية إلا الوصول إلى المعنى، وكل فصيلة من فصائل النحو، وكل تركيب من تراكيبه ليس مجرد أشكال ومبان، وإنما هي معان تتقمص مبان، ومن ثم فإن التحليل يرد المبنى إلى أصله، ويربطه بمعناه، أو يجعله تاليًا له؛ فالمبتدأ والخبر ليسا اسمين مرفوعين في بنية شكلية، وإنما هما تركيب مخصوص يصدر عن معنى معين، والفاعل ليس اسمًا مرفوعًا بعد فعل، والإضافة ليست تركيبًا من اسمين أولهما نكرة وثانيهما معرفة مجرور، وإنما كل أولئك مبان تتوحد مع معانيها ولا تنفصل عنها؛ ومن ثم فما فائدة النحوي إن اقتصر على رصّ الأشكال اللغوية.

ولعلنا هنا نُذَكِّرُ بمسألة انتشرت في كتابات الذين أرَّخوا للنحو العربي حين يقررون تقريرًا جازمًا أن النحو العربي نشأ لمحاربة «اللحن» الذي كان قد بدأ يتفشى في لغة العرب وفي لغة الداخلين في الإسلام، ولا نزال نؤكد ما حاولنا إبرازه في غير موضع أن هذه الفكرة لا تعبر عن حقيقة النحو العربي، أو على أقل تقدير لا تعبر إلا عن جانب واحد من هذه الحقيقة، ولعله أقل جوانبها شأنًا. ذلك أن النحوَ فيما نؤكد لم ينشأ لمحاربة اللحن، وإنما نشأ لهدف آخر، كان هدفًا واحدًا للعلوم التي تزامنت في النشأة في ذلك الوقت، وهو محاولة «فهم» النص القرآني الكريم[١٨]. والفرق شاسع بين أن تضع قانونًا أو معايير لضبط اللغة وحفظ الألسنة من اللحن، وأن تحاول «فهم» معاني الكلام، لأن الفهم طريق لا نهاية لها، ولا يستطيع إنسان أن يقول إنه فهم المقصد من كلام ما، وأن هذا هو المقصد الذي لا مقصد سواه، وإنما يسعى كل إنسان

(١٧) أيوب: ١٢١.

(١٨) الراجحي: **فقه اللغة، والنحو العربي، والدرس الحديث**.

أن «يرجح» على «الظن الغالب» نوايا المتكلمين ومقاصدهم، فما بالك حين يكون الكلام كلام الله سبحانه، هل يستطيع إنسان أن «يقطع» على الله بمعنى، وإنما هو السعي البشري الذي يبذل أقصى الجهد في محاولة الفهم التي تنتهي دائمًا بالقولة المنهجية ذات الدلالة البالغة: «والله أعلم».

ولعلنا نشير هنا إلى حرف واحد لنرى تحليل النحاة له وصدورهم ابتداء عن المعنى، ذلك هو حرف «إلى» الذي يدل على «الغاية» أي الغاية التي يصل إليها حدث الفعل، فإذا بهم لارتباطهم بالهدف الذي أشرنا إليه في محاولة الفهم يفتحون آفاقًا في التحليل النحوي المستند إلى المعنى استنادًا كاملاً، فيتساءلون: أتدخل الغاية في المغيًّا، أي أيدخل ما بعد «إلى» في حكم الحدث الفعلي الذي يرتبط به الحرف، ومن هنا هل يدخل «الكعبان» في الغسل عند الوضوء في قوله تعالى: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى ٱلْكَعْبَيْنِ﴾ [سورة المائدة: ٦]، فأين هذا التحليل كله من موضوع اللحن، وفي أي شيء يحتاجه اللسان كي يستقيم على سنَنِ العربية، المسألة لا شك من وادٍ آخر.

ـ أما القضية الكبرى في اتجاه التحيز فهي قضية العامل، والحق أن الموقف منها ليس جديدًا، فقد قيل فيها ما قيل منذ ابن مضاء، على أن «التحيز» البنائي قد أفاض فيها وجعلها أس البلاء في التحليل النحوي عند العرب، ونجتزئ هنا بما كتبه أستاذنا الدكتور تمام حسان لما له من تأثير على مسار كثير من البحوث اللغوية التالية، وهو أفضل تصوير لما نريد تقديمه؛ لأستاذية صاحبه المتمكنة في العربية وفي علم اللغة في شكله البنائي. يقول أستاذنا:

«لقد كانت العلامة الإعرابية أوفر القرائن حظًّا من اهتمام النحاة فجعلوا الإعراب نظرية كاملة سموها نظرية العامل وتكلموا فيه عن الحركات ودلالاتها والحروف ونيابتها عن الحركات ثم تكلموا في الإعراب الظاهر والإعراب المقدر والمحل الإعرابي ثم اختلفوا في هذا الإعراب هل كان في كلام العرب أم لم يكن وكان لقطرب ومن تبعه من

القدماء والمحدثين كلام في إنكار أن تكون اللغة العربية قد اعتمدت حقيقة على هذه العلامات في تعيين المعاني النحوية. حدث كل ذلك في وقت لم تكن العلامات الإعرابية أكثر من نوع واحد من أنواع القرائن بل هي قرينة يستعصي التمييز بين الأبواب بواسطتها حين يكون الإعراب تقديريًا أو محليًا أو بالحذف لأن العلامة الإعرابية في كل واحدة من هذه الحالات ليست ظاهرة فيستفاد منها معنى الباب»(١٩).

ويقول في موضع آخر:

«وفي رأيي ـ كما كان في رأي عبد القاهر على أقوى احتمال ـ أن التعليق هو الفكرة المركزية في النحو العربي وأن فهم التعليق على وجهه كاف وحده للقضاء على خرافة العمل النحوي والعوامل النحوية، لأن التعليق يحدد بواسطة القرائن معاني الأبواب في السياق ويفسر العلاقات بينها على صورة أوفى وأفضل وأكثر نفعًا في التحليل اللغوي لهذه المعاني الوظيفية النحوية»(٢٠).

وعلى كثرة ما كُتب عن مسألة «العامل» فإن ما قدمه أستاذنا قد يكون أكثر ما كُتب تماسكًا لأنه يعرضه في إطار منهجه في التحليل وفق «القرائن»، ومن ثم نسلكه في اتجاه التحيز إلى البنائية لأنه استوعب معظم ما قدمته فروعها المختلفة، ومن هنا أيضًا قد يكون من حقنا أن نخالف أستاذنا الجليل؛ وذلك لأنه في عرضه للقرائن جعل العلامة الإعرابية قرينة منها، ثم جعل العامل هو الإطار النظري المعبر عن العلامة الإعرابية، وهنا موطن الخلاف؛ لأننا نرى المنهج الذي نتحيز له ونرتضيه على خلاف ذلك؛ إذ نفهم أن النحاة العرب لم يسجنوا العامل في العلامة الإعرابية ولم يقصروه على التعبير عنها أو تفسير وجودها، وإنما العامل هو المظلة الكبرى في النحو العربي، يتحرك التحليل

(١٩) تمام حسان: **اللغة العربية معناها ومبناها** ـ القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، سنة ١٩٧٩ ص ٢٠٥.

(٢٠) السابق: ١٨٩.

للظاهرة بجميع جوانبها، ومنها العلامة، ومنها بقية القرائن، في ظل هذه المظلة. لقد كان العامل هو «المعوَّل» الأول والأعمق في الوصول إلى المعنى، ولذلك لم يكن حديثهم عن التقديم والتأخير، ولا عن الحذف والزيادة، ولا عن التعدد ولا عن الإسناد، ولا عن التقدير، ولا عن معاني الإضافة والفاعلية والمفعولية والزمنية والتضمن وغير ذلك إلا حديثًا عن العامل، بل إن سيبويه ـ وكتابه هو المسؤول الأول عن المنهج ـ كان يعالج العامل في إطار «قواعد الكلام» أو ما نسميه الآن «قواعد الخطاب» التي تنظر إلى السياق العام للحدث الكلامي؛ من نية المتكلم وقصده، وهيئة المخاطب ومعرفته وظروفه، ثم هيئة الحال التي يجري فيها الحدث؛ وضع يدك في معظم أبواب النحو عند الرجل تخرج لك ما تشاء من هذا الذي تزعمه لك، يقول مثلاً في مواضع من حذف العامل: «واعلم أنه لا يجوز أن تقول: زيد، وأنت تريد أن تقول لِيُضْرَبْ زيدٌ، أو لِيَضْرِبْ زيد إذا كان فاعلاً، ولا زيدًا، وأنت تريد ليضرب عمرو زيدًا ولا يجوز: زيدٌ عمرًا، إذا كنت لا تخاطب زيدًا، إذا أردت ليضرب زيد عمرًا وأنت تخاطبني، فإنما تريد أن أبلغه أنا عنك أنك قد أمرته أن يضرب عمرًا، وزيد وعمرو غائبان، فلا يكون أن تضمر فعل الغائب، وكذلك لا يجوز زيدًا، وأنت تريد أن أبلغه أنا عنك أن يضرب زيدًا، لأنك إذا أضمرت فعل الغائب ظن السامع الشاهد إذا قلت: زيدًا أنك تأمره هو بزيد، فكرهوا الالتباس هنا ككراهيتهم فيما لم يؤخذ من الفعل نحو قولك؛ عليك، أن يقولوا: عليه زيدًا، لئلا يشبه ما لم يؤخذ من أمثلة الفعل بالفعل، وكرهوا هذا في الالتباس وضعف حيث لم يخاطب المأمور، كما كرهَ وضَعُفَ أن يشبه «عليك» و«رويد» بالفعل.

«هذه حُجَجٌ سُمعت من العرب ممّن يوثق به، يزعم أنه سمعها من العرب. من ذلك قول العرب في مثل من أمثالهم: «اللهم ضَبُعًا وذئبًا» إذا كان يدعو بذلك على غنم رجال. وإذ سألتهم ما يعنون قالوا: اللهم اجمع أو اجعل فيها ضبعًا وذئبًا. وكلهم يفسر ما ينوي.

وإنما سهُل تفسيره عندهم لأن المضمر قد استعمل في هذا الموضع

عندهم بإظهار[٢١] ـ وقد ترتب على التحيز البنائي من قضية العامل كل ما جاء بعد ذلك من مسائل التقدير والتعليل، ويستمر الإصرار على التوقف عند «الأشكال والوظائف» باعتبارها المجال الوحيد للتحليل العلمي الموضوعي.

يقول الدكتور أيوب:

«يلعب التقدير دورًا كبيرًا في النحو العربي. وذلك لأن النحاة كثيرًا ما يلجأون إليه لتصحيح رأي قالوا به. والتقدير ولا شك أمر غير واقعي، فحين يقول النحاة بأن المصدر المؤول مفعول منصوب بفتحة مقدرة فإنهم يفترضون وجود كلمة منصوبة بفتحة غير موجودة. ونحن حين نرفض نظرية التقدير نرفضها لعدم واقعيتها هذه. فالكلمة التي يلحظها النحوي ـ أو يقدرها ـ ليست بكلمة على الإطلاق. والحركة التي يتصورها في آخرها ليست بحركة أيضًا.

وأظن ذلك كافيًا في الدلالة على الصبغة البنائية التي تشبع بها هذا الاتجاه، ومن الواضح أن تعبير أستاذنا بأن الكلمة المقدرة كلمة «غير واقعية» أو «غير موجودة» صحيح من حيث الظاهر السطحي للغة، ومن حيث التحليل الآلي الشكلي لها، أما من حيث واقعها وطبيعتها فأمر غير صحيح.

والحق أن فكرة العامل صدرت صدورًا طبيعيًّا عن المعرفة الإسلامية، إذ حين جمع النحاة الأوائل اللغة وبدأوا ينظرون فيها وجدوا أن الكلمة العربية ـ في بعض أنواعها ـ تتغير أواخرها حين تدخل في تركيب جملي. وقد رأوا أن هذا التغير لا يرجع إلى الكلمة ذاتها، وإنما يخضع «لنظام» خاص في اللغة العربية، هذا النظام تحدده «العلاقة» بين الكلمات في الجملة. ولنضرب لذلك مثلاً بكلمة «زيد» وجدوها تتغير على النحو الآتي:

---

(٢١) سيبويه: **الكتاب**، هارون ـ ١/ ٢٥٤.

حضر زيدٌ

رأيت زيدًا

مررت بزيد

ما كان لعلماء المسلمين أن يروا هذا التغير الذي يحدث في آخر «زيد» ويحكموا بأنه راجع إلى الكلمة، أو أنه يحدث بلا سبب، فلا يوجد «أثر» في الفكر الإسلامي بدون «مؤثر» وقد هداهم النظر عند تقنين العربية أن يحكموا بأن الضمة التي في آخر «زيد» سببها الفعل «حضر»، وأن الفتحة سببها «رأيت»، وأن الكسرة سببها «مررت بـ». فسموا هذه الأسباب «عوامل»، أي أنها هي التي «تعمل» الرفع أو النصب أو الجر في الاسم.

ولم يكن هذا الحكم مقصورًا على التحليل للشكل اللغوي بل كان مرتبطًا بعد ذلك «بالمعنى»، فهذه الحركات التي سببتها «العوامل» إنما هو علامات على «وظائف» نحوية تؤدي معاني يمكن رصدها وتقنينها.

وقد استقرت فكرة «العامل» في الفكر النحوي العربي منذ أول الأمر، أي منذ سيبويه، وتوسع فيها العرب توسعًا كبيرًا، فتحدثوا عن العامل اللفظي والعامل المعنوي، وعن العامل القوي، والعامل الضعيف، وتوصلوا إلى قوانين نظنها رائدة في هذا المجال، إذ رأوا أن الأصل في العمل هو «الفعل»، وهذه فكرة مهمة في التحليل الإسلامي الذي يرى أن «الأحداث» هي المؤثرة، وأن «الأجسام» ليست ذات تأثير.

ولم تسلم فكرة «العامل» من النقد عند بعض القدماء كما نعرف عند ابن مضاء القرطبي، لكن النظرية ظلت مسيطرة على التحليل النحوي عند العرب إلى اليوم.

وقد يكون مهمًا أن نشير إلى أن مفهوم العامل Governer قد عاد يحتل مكانه في المنهج التحويلي، بل قد يكون مثيرًا أن نرى تعبيرات التحويليين لا تختلف عن تعبيرات نحاة العربية عن فكرة التأثير والتأثر. وانظر مثلاً المثال الذي قدمه الفاسي الفهري عن الفعل «ضرب» الذي

يأخذ فضلة لها دور متقبل العمل Recipient أو الضحية Patient ويأخذ فاعلاً هو منفذ العمل Agent(٢٢).

- ولنلتفت الآن إلى جزئية من جزئيات التحيز إلى البنائية في تحليل ظاهرة عربية، وهي موضوع أقسام الكلمة، وقد تواتر الحديث في هذا الموضوع عند كثير من الباحثين مسايرة «لشائعة» علمية تقول بأن التقسيم العربي الثلاثي للكلمة إنما هو تقسيم أرسطي منطقي، ورغم كثرة ما كتب فإن أستاذنا الدكتور تمام حسان هو الذي قدم رؤيته المتناسقة عن أقسام الكلام منتفعًا بالاتجاه البنائي(٢٣)، وقد دفع تلميذًا نجيبًا من تلاميذه ليقدم دراسة متعمقة عن الموضوع تسير في الاتجاه نفسه قال فيها:

مع تقديري البالغ لما بذله أسلافنا في دراساتهم اللغوية، وعلى مدى أزمنة طويلة، فقد شعرت أن بعضًا من آرائهم في مسائل عديدة - ومنها مسألة تقسيم الكلام - قد خضعت لتأثيرات بعيدة عن فهم الروح العامة للغة، وكان من نتائج ذلك أن تكلفوا أساليب لغوية جاء قسم منها على صورة لم تعهدها العربية، ولم ينطق بها لسان العرب، فابتعد النحو عن معانيه الحقيقة، وأصبح أسيرًا لمنطق لا يقره منطق اللغة..

إن دوران النحاة القدماء في فلك التقسيم الثلاثي لأقسام الكلم دون مسوغ عرض الدراسات اللغوية لكثير من المتاعب المنهجية، وبدلاً من تيسير المسائل وتذليل صعابها، سار النحاة في طريق التعقيد..

«إن إعادة النظر في تقسيم الكلام على أسس شكلية ووظيفية سليمة ستضع حدًّا لاضطراب التقسيم القديم وتساعد على فهم المقاصد الأساسية من التركيب الكلامي، وهذا لعمري غاية ما تتوخاه كل لغة من لغات العالم»(٢٤).

---

(٢٢) الفهري: **المعجم**، ص ٣١.

(٢٣) تمام حسان: **اللغة العربية** ٨٦.

(٢٤) فاضل مصطفى الساقي: **أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة**، القاهرة: مكتبة الخانجي ١٩٧٧، ص ٢٤ وما بعدها.

وقد انتهى بحث الدكتور الساقي إلى التقسيم الذي ارتضاه أستاذنا الدكتور تمام من قبل، وهو أن الكلم سبعة أقسام: الاسم والصفة والفعل والضمير والخافضة والظرف والأداة.

ونحن نخالف أستاذنا أيضًا ما اقترحه من تقسيم للكلم العربي، ونتحيز إلى تقسيم سيبويه، ونرى أن التقسيم السباعي فرّق بين الاسم والصفة والضمير والظرف، وقد كانت جميعها قسمًا واحدًا هو الاسم عند سيبويه، وإذا طبقنا المنهج البنائي نفسه في الشكل والوظيفة وجدنا أن هذا التفريق يحتاج إلى مناقشة وإلى إعادة نظر، وقد قرر أستاذنا في غير موضع بتطبيق المبادئ البنائية بوجود تشابه في الشكل والوظيفة بين هذه الأقسام، وقرر «أن الأسماء ذات سمات تشترك فيها مع الصفات أحيانًا، ومع الضمائر أحيانًا أُخرى، ومع الظروف في بعض الحالات، ويكفي أن هذه الفصائل تقبل الإسناد، وتقبل الجر، وتقبل الإضافة، وكلها من «الملامح المميزة للأسماء».

ونحن كذلك نرتضي تقسيم سيبويه ـ لأننا نرتضي الاتجاه التحويلي الذي يؤكد أن القاعدة «العلمية» لها خصائص، منها أن تكون «قوية» Powerful أي اقتصادية Economical وتحتوي على أكبر عدد من الحقائق بأقل عدد من مواد القاعدة.

وبعد، فإن النقد الذي وجهه البنائيون للنحو العربي هو الذي ظل سائدًا في كتابات كثير من الباحثين، وحين نضعه موضعه في إطار التطور الحادث في النظرية اللغوية الغربية ذاتها نجد أركانه تهتز واحدًا في إثر آخر، وذلك:

١ ـ أن «العقل لا يمكن إبعاده عن التحليل اللغوي، لأنه ـ بمقتضى العلم ـ مصدر الأحداث الكلامية، ولعل النحو العربي قد أثبت حياته عبر القرون بما فيه من أصول «عقلية».

٢ ـ وأنَّ «المعنى» هو بداية التحليل اللغوي، وهو «غايته»، لأننا لا نتكلم من أجل أن نصدر «ضجيجًا صوتيًا»، وإنما لكي نوصل «معاني» إلى غيرنا.

٣ ـ وحيث أن «المعاني» تكمن في العمق فلا مندوحة عن «التقدير» ولا عن «التعليل»، ومن ثم فإن الوصف اللغوي لا يمكن أن يتوقف عند السؤال بـ «ما؟» و«كيف؟» وإنما لا بد من السؤال بـ «لِمَ؟»، ولعلنا لا نجاوز الحد حين نؤكد أن «العامل» النحوي الذي تعرض للسهام يعد في الحق إنجازًا فكريًّا عربيًّا.

كلمة أخيرة تبقى في سياق التحيز للبنائية. لقد انتهت النظرية اللغوية البنائية في العالم أو كادت، لكن هذا الموقف الذي بيناه لا يزال يسيطر على كتابات كثيرة في العالم العربي، رغم أن الذي ينهض بذلك هو من الجيل التالي الذي لم يتصل بأصول النظرية اللغوية في مظانها اتصال الأساتذة الذين أشرنا إليهم، بل إنهم أخذوا عن هؤلاء وتوقفوا عند ما كتبوه رغم أن النهر قد جرت فيه مياه كثيرة جديدة.

أما عن «التراث» فإن مسؤولية أهله ـ فيما نحن فيه ـ أكبر وأعظم، وعلينا أن نعترف أننا حتى الآن «أقصر قامة» من مستوى التراث العربي، ومعظم دراساتنا لا يزال يدور حول جزئيات، ولم تتوجه جهودنا إلى الكشف الصحيح «للأصول العامة» للمنهج، باعتبارها نظرية خاصة في المعرفة.

٧ ـــ اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية:

نحو رؤية لغوية معاصرة وفتح باب الاجتهاد

د. محمد أكرم سعد الدين

يكتسب مفهوم التحيز كما يرسم هذا البحث حدوده أهمية بالغة لأنه يختص بمجمل تصورات الأمة لذاتها وموقفها حيال موقعها ومستقبلها على خارطة الوجود الإنساني، فهو ـ وإن تغافل كثير منا عنه ـ انعكاس لارتداد الأمة عن موقعها الريادي وقبولها بواقع التقزم الثقافي، وهو ـ كذلك ـ موقف يعبر عن مختزنات ذاكرة الأمة تجاه المستقبل الذي ترتجيه لنفسها، وهو موقف جعل كثيرًا من مثقفينا المحدثين يبحثون عن الذات في ذوات أخريات دون أن يفطنوا إلى أن تكامل الذات يبدأ أول ما يبدأ بوعيها على طريق تشوف ما تحتاجه من معطيات الذوات الأخريات، كما أنه موقف دفع بمتكلسينا المحدثين إلى الانكفاء على قشرة الذات دون النفوذ إلى ما في لبابها من مكونات، وإذا نحن رفعنا عتبة التسامح إلى أعلى درجاتها أمكننا أن نبرر للمتكلسين موقفهم، فنعتبره موقفًا أنانيًا حمائيًا ـ يحمل في داخلها إمكانات الانصلاح إذا ما أدرك خطر التكلس على الذات التي يبغي حمايتها، ولكن لا يمكن لعتبة التسامح ـ مهما ارتفعت ـ أن تبرر تحيز الجماعة ضد ذاتها اللهم إلا على أساس الظرف المخفف للحكم، وهو إصابة بفصام في الشخصية تصاحبه نوبات من الاعتداء على الذات، في هذا البحث نتناول جوانب من اعتداء الفكرالعربي الحديث على ذاته.

نعرض في هذه الدراسة لثلاثة قطاعات من التحيز، الذي يمارسه

العقل العربي الحديث ضد لغته العربية، فنتناول أولاً حالة من التحيز المراوغ، يتحول فيها الفكر النهضوي من خلال بحثه عن مسوغات لنقد المنهج اللغوي الذي اتبعه الرواد من علماء اللغة العرب إلى فكر ديماغوجي فوضوي، ثم نتناول ـ ثانيًا ـ حالة من التحيز التبعي يتقمص فيها عدد من اللغويين العرب مقولات غربية متحيزة تقاعسًا منهم عن محاولة اكتشاف جوهر الخطاب الإنساني ـ عامة ـ والخطاب العربي ـ بخاصة ـ وتهيبًا من خرق حاجز الخوف الثقافي، وننتقل ـ ثالثًا ـ إلى حالة من حالات التحيز الساذج الذي ينطلق في أحكامه القيمية من جهل مطبق بحقيقة نظام الترقيم الكلمي العربي، ولكن قبل هذا وذاك ـ نقوم بطرح مجموعة من المفاهيم تمهيدًا لتوفير إطار مرجعي معرفي مشترك للتواصل مع المصطلحات والمفاهيم التي يضمها البحث.

١ ـ مفاهيم وحدود

التحيز ـ لغة ـ «هو انحصار الشيء في مكان دون آخر، (المنجد ١٩٦٩ ـ ١٦٤)»، والحيز: المكان (وهو مأخوذ من الحوز) أي الموقع الذي أقيم حوله سد أو حاجز، (المنجد ١٩٦٩ ـ ١٦١)، وجاء في مختار الصحاح، «ح و ز ـ (الحوز) ـ الجمع وبابه قال وكتب وكل من ضم شيئاً إلى نفسه فقد حازه واحتازه أيضًا، والحيز بوزن الهين ما انضم إلى الدار من مرافقها وكل ناحية حيز، والحَوْزَة ـ بوزن الجوزة ـ الناحية، وانحاز عنه عدل، وانحاز القوم تركوا مركزهم إلى آخر».

هكذا أوردت المعاجم اللغوية تعريف التحيز، إلا أن التحيز قد اكتسب مضمونًا معرفيًا جديدًا، مما أضاف إلى التحيز المكاني مدلول التحيز الفكري، فاتسعت بذلك دائرة استخداماته الدلالية، فصار دال التحيز يحرض في ذهن الجماعة اللغوية العربية مفهوم انحصار الرؤية في منظور مكاني أو فكري، منظور محكوم بفرضيات مسبقة تضع العربة أمام الحصان وتطبخ المدخلات، سواء أكان مطبخها العقل الظاهر أو الباطن؛ لتؤدي إلى نتائج مرسومة مسبقًا في ساحة الشعور أو اللاشعور.

ضمن هذا المنظور، التحيّز هو موقف عقلي يسخّر القيم المعرفية

المكتسبة ووسائل البحث ومناهجه لخدمة الموقف السابق على البرهان.

ويصعب الفصل بين المنهج التحيزي والموقف المتحيز لأن المنهج هو نتاج الموقف، فالمنهج ـ كما نراه ـ هو مجموعة من المفاهيم والقيم المسبقة،التي توجه الباحث في معالجة موضوع البحث، والاستراتيجيات التي يتبعها الباحث على طريق الوصول إلى الهدف الظاهر أو الباطن للحدث العقلي، الذي يرمي إلى ترسيخه في الذاكرة الإدراكية للمستهدفين بالخطاب.

والتحيز ثلاثة تحيزات. تحيز للذات ضد الذوات الأخريات، وتحيز للذوات الأخريات ضد الذات، وتحيز للحقيقة ضد جميع الذوات، فحين نتحيز في نسقنا المعرفي للخليل بن أحمد الفراهيدي ضد ناعوم تشومسكي، فإننا نتحيز لذاتنا الثقافية ضد ذات ثقافية أُخرى، أما حين نتحيز لهنري سويت ضد الخليل بن أحمد الفراهيدي ـ حين تتساوى المعطيات ـ فإننا نتنكر لذاتنا الثقافية انحيازًا لثقافة مكونة أُخرى، وإذا ما تحيزنا للشمولية الكامنة في منهج الخليل بن أحمد ضد التوليدية التحويلية الظاهرة في منهج ناعوم تشومسكي وموريس هالي، فإننا نتحيز للواقع اللغوي، الذي يقر بوجود العالميات والخصوصيات اللغوية في آن واحد، وكذلك حين يتحيز الأستاذ فيرث ـ أول من شغل كرسي علم اللغة في جامعة لندن ـ لمنهج الخليل وسيبويه في النحو، (فيرث ١٩٥٧ Firth)، وحين يقول أن الكتابة العربية المشكولة ـ كما طورها الخليل ـ هي الصورة المثلى لما يسميه التحليل التطريزي Prosodic analysis، (فيرث ١٩٦٨ Firth) فإنه يتحيز للحقيقة دون سواها.

من هنا لا بد بأن يكتسب المنهج صفة الحياد، رغم صعوبة ذلك؛ بل واستحالته، وقد يكون الحياد ممكنًا إذا نحن خرجنا من اختناقات الموقف السابق على البرهان إلى فضاء القيم المرجعية المنهجية العامة، أي أن نخضع المنهج إلى مجموعة من الروائز التي تذكر الباحث بحياديته، وتلجم خيول الشطط في منهجه، ومن هذه الروائز استخدام الأسلوب الفرضي الاستنتاجي، وتكرارية النتيجة، وثبات نتائج الاختبار، والتفنيد

المتواصل وصولاً إلى النتيجة التي لا تقبل التفنيد. وإذ ننظر إلى هذه الروائز بوصفها مكابح على شطط التحيز، فإننا ندرك أن بعض الباحثين قد «يفبركون» المدخلات لتلائم النتائج المرسومة أصلاً، وكذلك، فإننا ندرك أن القراءة الواعية لنتاج التحيز - لابد - قادرة على التفريق بين المحايد والمتلبس بلبوس الحياد، إن ما نحتاجه في رؤيتنا المعرفية الجديدة لا يقتصر على مكابح تجنب الباحث زلل التحيز وإنما يتسع ليضم كواشف تساعد المخاطب على استشفاف التحيز وتكسبه مناعة ضده.

من المفاهيم التي يتوجب أن نعرج عليها حين نناقش اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية - مهمة عالم اللغة - تنصب مهمة علماء اللغة - ونستثني منهم العاملين في علم اللغة التاريخي - على دراسة الظواهر اللغوية، واكتشاف أنظمتها، سواء اتصلت تلك الأنظمة بعلم الأصوات أو النحو أو المعاني أو الرموز أو النص، وكذلك ما اتصل منها بسياقات استخدامها، الزماني منها، والمكاني، والتواصلي، واللغوي النفسي، واللغوي الاجتماعي، والأثنولوجي، وذلك من خلال أدوات البحث والاستقصاء المتوافرة لديه، ومن خلال رؤيته لتلك الظواهر اللغوية، سواء اتسع أفق تلك الرؤية أم ضاق، قد تتحد الرؤية المتحيزة مع السلوك المتحيز في اختيار أدوات البحث لتفرز منطقًا متمنطقًا بمنطق اللامنطق، فتلقي على التحيز مسوح الحياد، وتخدع - بمنطقها الصوري، وأرباع الحقائق التي تطرحها، وأسلوب العرض المراوغ الذي تستخدمه - جمهور الناس من أرباع وأنصاف المثقفين الغافلين عن النفق المسدود، الذي يقودهم إليه المتحيزون، ولعل بين ضيق أفق الرؤية وزخم التحيز نوعًا من العلاقة الطرفية، فكلما ضاق أفق الرؤية ازداد التحيز، وكلما اتسع تلاشت منه ضبابية التحيز إن لم نقل التحيز كله، وإذا نحن استخدمنا المجاز لجاز لنا أن نخلص إلى القول إن التحيز هو انعكاس ليقينية الجاهل وإن الحياد هو انعكاس لريبية العالم، فليس من طبيعة عالم اللغة أو تدريبه أن يطلق أحكامًا قيمية مثل قول أحد الزملاء المغاربيين:

«ثمة ميدان واحد لم تتجه إليه أصابع الاتهام بعد وبشكل جدي وصارم هو تلك القوة أو الملكة أو الأداة التي يقرأ العربي بها ويرى

ويحلم ويفكر ويحاكم، إنه العقل العربي ذاته». (الجابري ١٩٨٥ ـ ٦).

ولسنا هنا في معرض مناقشة هذا الحكم القيمي، الذي يحمل في طياته إدانة للعقل العربي المكون والثقافة التي كونته، وإنما نريد أن نؤكد ـ في هذا السياق ـ أن ليس في ريبية عالم اللغة مثل هذه اليقينية المتحيزة، ولربما غامر أحد علماء اللغة الأغرار ـ فأطلق مثل هذا الحكم القيمي ـ بعد طول مناقشة ـ يتناول فيها مجمل مجسدات العقل العربي ـ كما جاءت في نتاج الثقافة العربية ـ بالبحث والتنقيب، وذلك بعد أن يستوفي جميع الشروط المنهجية، التي تخرج بأحكامه من هيولية الفرضية إلى يقينية البرهان. وهي الشروط المنهجية ـ التي عرضنا لها في ندوة الترجمة والتعريب، الواقع والتطلعات المستقبلية، (راجع سعد الدين في: **خرما**، ١٩٨٨)، والتي يمكن أن نجملها على النحو التالي:

ـ أن نفصل فصلاً كاملاً بين المنهج العلمي وما يتلبس بلبوس العلمية.

ـ أن نحصن النظرية ضد التعميم التأملي.

ـ أن نعتمد مبدأ الاستقصاء في التحرك من الفرضيات إلى البراهين.

ـ أن نسمي الأشياء بمسمياتها، فلا نخلط بين الفرض والبرهان، أو بين التعميمات النظرية والتعميمات الوصفية.

ـ أن نستخدم الأسلوب الفرضي الاستنتاجي في دراسة الظواهر.

ـ أن نعتمد على مبدأ التفنيد المتواصل في الوصول إلى تعميماتنا.

ولست أريد أن يفهم ما اقتطفناه من الزميل المغاربي أنني أتخذ موقفًا متحيزًا ضد مقارباته، ولكنني أطالبه ـ توخيًا للموضوعية والحقيقة ـ أن يعيد قراءة ما كتبه قراءة تشخيصية على ضوء مفهوم التحيز الذي أوردناه آنفًا، فلربما أدى به وعي الحياد إلى التخلص من لاوعي التحيز الذي أودى به إلى اجتزاء الحقائق واستعجال النتائج، ولربما أدى به

تطبيق الشروط المنهجية - التي أوجزناها سابقًا - إلى أن يراجع أحكامه القيمية، فينصف العقل العربي، وبخاصة في عصر التدوين الذي طالما أطنب في مديحه تمهيداً للإجهاز عليه.

خلافنا مع الأستاذ الجابري خلاف منهجي يتصل بموقفه المتحيز من العقل العربي تحيزًا سابقًا على البرهان. مما جعله عبدًا للفرضية التي اصطنعها، وزج به في متاهة اجتزاء الحقائق وليِّها بحيث تتناسب والنتائج المرسومة مسبقًا. كما تبين لاحقًا، إذ ليس من منطق الحياد العلمي أن ينطلق الباحث من نتيجة متحيزة في وقت يؤكد فيه أن مقاربته للعقل العربي هي مقاربة تشخيصية، فبين الحكم القيمي السابق على البرهان والمنهج التشخيصي تناقض كبير يظهر للعيان - إذا كان متعمدًا - الهدف التواصلي المبطن للحدث اللغوي، ذلك إذا استخدمنا مبادئ علم النفس اللغوي وعلم اللغة الاجتماعي في النظر إلى الدوافع.

ومن الأمور التي يتوجب أن نعرج عليها توطئة لطرح جوانب من اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية طبيعة العلاقة بين فكر الأمة وخطابها اللغوي، هذه العلاقة - بتبسيط كبير - هي علاقة تكوين ودلالة، فالخطاب اللغوي هو السطح المحسوس للمكنون الفكري، وهو الدال على مختزنات ذلك الفكر - سواء أشكلت تلك المختزنات جزءًا من الذاكرة الإنسانية العالمية أم جزءًا من الذاكرة الخاصة للجماعة اللغوية، ولا يمكن أن ينظر إلى الخطاب اللغوي إلا من حيث كونه جملة من النصوص المرئية والمسموعة والملموسة، التي تختص في مجال مفاهيمها وعلاقاتها واستراتيجياتها خبرات الجماعة اللغوية، وتركيبها النفسي، والمعايير الاجتماعية والتواصلية التي تحكم التخاطب اللغوي فيها، فالخطاب - من هذا المنظور - هو سطح وعالم معًا، هو سطح يتمثل برموز سمعية أو بصرية أو لمسية تبعًا للحاسة التي تخاطبها تلك الرموز، وليست تلك الترميزات الجامدة على الورق أو المنتقلة على موجات الهواء علامات ميتة، وإنما هي مفاتيح تحرض في ذهن المخاطب المستهدف بالخطاب مفاهيم وعلاقات دلالية وتواصلية محددة منتقاة من مجمل القاعدة المعرفية الشمولية المختزنة في فكر الجماعة اللغوية والقاعدة المعرفية

الفردية. وواحد الخطاب اللغوي عالم - أيضًا - لأنه يشكل - بحد ذاته - حدثًا تواصليًا قام محدثه - بوصفه أحد أعضاء الجماعة اللغوية - بانتقال مجموعة من الخيارات المختزنة في الذاكرة العامة لتلك الجماعة وتركيبها، ولربما أضاف إليها من ذاكرته الخاصة مكونات يمكن للمستهدف بالخطاب أن يتعامل معها بأسلوب التفاوض المعرفي والتخمين السياقي، ليس سطح واحد الخطاب - إذن - مسطحًا ميتًا على طاولة التشريح، فتحتَ ذلك السطح المرمز عالم حي، تشده حزم من المفاهيم والعلاقات التي يمكن ترتيبها من الأعلى إلى الأسفل - على النحو التالي:

(أ) عناصر تجسيد الخطاب.

١ - مادة الخطاب (بصرية أم سمعية أم لمسية).

١ - ١ نظام الكتابة أو النظام الصوتي

١ - ٢ تقسيم الفقرات وعلامات الترقيم أو البنية الإيقاعية.

٢ - علاقات نحو الخطاب الكبرى.

٢ - ١ عناصر ربط النص.

٢ - ٢ تضام البنية المعلوماتية.

٢ - ٣ الحذف.

٢ - ٤ التناظر.

٢ - ٥ التكرار.

٢ - ٦ إعادة الصياغة.

٣ - علاقات نحو الخطاب الصغرى.

٣ - ١ العبارة.

٣ - ٢ شبه الجملة.

٣ - ٣ الجملة.

(ب) بنية خطة الخطاب.

ترتيب أفكار الخطاب على بنيته.

(ج) عناصر تكوين مضمون الخطاب.

١ ـ معيار التفسير ـ أي خلفية المعلومات.

٢ ـ معيار التواصل في السياق الاجتماعي.

٣ ـ غاية الخطاب.

٣ ـ ١ الغاية الظاهرة.

٣ ـ ٢ الغاية الباطنة.

٤ ـ نمط الخطاب.

٥ ـ لهجة الخطاب.

٦ ـ موضوع الخطاب.

٦ ـ ١ الموضوع الرئيسي.

٦ ـ ٢ الموضوعات الفرعية.

٧ ـ سياق الخطاب.

٧ ـ ١ السياق المكاني والزماني.

٧ ـ ٢ السياق النفسي.

٨ ـ أطراف الخطاب.

٨ ـ ١ المرسل.

٨ ـ ٢ المخاطب.

٨ ـ ٣ المستقبل ـ الجمهور.

٨ ـ ٤ المخاطب.

٩ ـ قناة الاتصال.

١٠ ـ نوعية التعبير.

(لمزيد من التفصيل ـ راجع سعد الدين. . 1990, B 1990, 1991)
Sa'Adeddin

وليست علاقة التخاطب علاقة مضمونة التحقيق. لأنها تعتمد ـ إلى حد كبير ـ على درجة التسامح التواصلي المختزنة في ذهن المخاطب، فإذا كان ذهن المخاطب رافضًا لمصدر الخطاب وأساليبه وغاياته، أو جاهلاً ببعض ذلك أو كله؛ أدى ذلك إلى إقفال قناة الاتصال بين الخطاب والمخاطَب، أما إذا كان ذهن المخاطب مستعدًا للتفاوض مع الخطاب، بوصفه رسولاً بين المخاطِب والمخاطَب، الذي يتواصل مع الأول عبر تقمصه لدوره واستخدام أدوات الخطاب المشتركة فيما بينهما، بوصفهما ممثلين متماثلين للقاعدة المعرفية المشتركة للجماعة اللغوية؛ أمكن للعملية التواصلية أن تتم، فتصل بالخطاب إلى هدفه، سواء أكان إخبارًا أم توجيهًا أم إقناعًا أم إمتاعًا أم مزيجًا من ذلك كله، في مثل هذه الحالة التي يسقط فيها عامل التحيز المسبق ضد الخطاب أو المخاطَب، يصل الخطاب إلى أداء دوره من خلال أنواع مختلفة من البحث في الأنساق الإدراكية المتوازية في فكر المخاطِب والمخاطَب، مما يمكّن المتخاطبين من الوصول إلى حد أعلى أو أدنى من التواصل المستند إلى التأويل، لأن كل ما خرج في مضمونه الدلالي عن حدود المجرد المحسوس هو تأويل يستند إلى قدرة المخاطب على التفريق بين الاستعاري والحقيقي، وعلى إدراك مغزى استخدام الاستعاري مكان الحقيقي، وربط الحقيقي بالاستعاري عن طريق استشفاف عناصر التشابه المستعارة.

وليس أدل على انغلاق قناة الاتصال بين المتخاطبين من حادثة يوردها موروثنا الثقافي عن أبي تمام، حين خاطبه أحدهم بقوله: لم تقول ما لا يفهم؟ فأجابه أبو تمام: لم لا تفهم ما يقال. في هذا الحدث التواصلي صورة جلية للانغلاق العقلي حيال جديد أبي تمام، ولو أمكن لنا أن نتقمص فكر السائل، لوجدنا أن بحثه في المألوف الفكري من

مختزنات فكره أوصله إلى حالة من الإحباط المعرفي - الذي قاده إلى رفض جديد أبي تمام، باعتباره خارج نطاق ذاكرته الادراكية، وبالمثل فإن تحيز أجزاء من العقل العربي المكون ضد ذاته المكونة قد يكون مرده إلى قصوره عن استشفاف مضمون ذلك العقل من جهة، أو انبهاره بذات مكونة أخرى، فتصور إمكانية زرع بعض أعضائها في العقل العربي من جهة أخرى، ولعل عذرهم في دعواهم أنهم أسقطوا - في حمأة فشلهم في اكتشاف ما استغلق عليهم من أسرار العقل العربي - إحباطهم على العقل العربي - ونعتوا ما استغلق عليهم - تهكمًا - بالأسرار الجديدة - التي لا يفتأ العرب المعاصرون يكتشفونها في أنفسهم ويقرأون فيها عبقريتهم وأصالة معدنهم، (الجابري - ١٩٨٣ - ١١).

وحتى تكتمل الخلفية التفسيرية اللازمة للتواصل مع مفهوم الخطاب، لا أظننا نجانب الصواب إذا عرجنا على المراحل المتداخلة التي يمر بها الخطاب، حتى يصبح سطحًا محسوسًا، ينفد سامعه أو قارئه - من خلاله - ليتواصل - مع عالمه، في بحثنا المنشور في العدد الأول من المجلّد العاشر من **مجلة علم اللغة التطبيقي**، سعد الدين Ss'Adeddin 1989، قلنا إن العمليات التي يتبعها العقل في إنتاج الخطاب - هي عمليات عالمية لا تقتصر على ثقافة من الثقافات أو لغة من اللغات، وقسمنا المراحل المتداخلة لإنتاج الخطاب - بهدف الوصف فقط - إلى أربع مراحل هي من الأسفل إلى الأعلى.

● **مرحلة التخطيط** - أي تحديد الغاية التواصلية - واختيار الاستراتيجية اللازمة لتحقيقها.

● **مرحلة الأفكار** - أي ترتيب الأفكار على بنية الخطاب.

● **مرحلة التواتر** - أي التوسيع المرسوم أو العفوي لأفكار الخطاب بهدف التواصل البصري أو السمعي.

● **مرحلة التعبير** - أي إعطاء ناتج التواتر لباسه من التعبيرات اللغوية.

وأوضحنا ـ أيضاً ـ أن التفاعل مع الخطاب يتم من خلال رغبة المخاطب الفاعلة في التواصل مع العينة المعرفية ـ التي يطرحها واحد الخطاب، كما أشرنا إلى أن التواصل بين المخاطِب والمخاطَب يجري من خلال سطح الخطاب الممثل بالتعبيرات اللغوية، وأن التواصل مع الخطاب قد يضطرب أو يتوقف ـ إذا ما استعصت بعض مجسداته على النظام المعرفي المختزن في فكرة المخاطَب، وكذلك بينا أن وعي الخطاب يتم عن طريق النفاذ إلى غايته، فإذا تعارضت غاية الخطاب مع رغبة المخاطَب بالتواصل، انغلقت قناة الاتصال وانقطع الحوار، وعليه فإن الموقف المعرفي من الخطاب محكوم بعوامل متعددة نذكر منها:

١ ـ استعداد المخاطَب للتفاعل مع الخطاب، وهو رهن بتحيز أو حياد المخاطَب حيال الخطاب أو غايته.

٢ ـ الوظيفة التواصلية التي ينيطها المخاطَب بخطاب.

٣ ـ درجة توافق علاقة السلطة والتضامن، (راجع براون وغيلمن Brown & Gilman 1960)، التي يفترضها الخطاب مع توقعات المخاطب في ذلك السياق.

٤ ـ درجة توافق وتيرة توسيع الخطاب مع الوتائر المختزنة في فكر المخاطب وسياقات استخدامها.

٥ ـ درجة توافق تعبيرات الخطاب مع الخلفية التفسيرية المختزنة في ذاكرة المخاطب الإدراكية وإمكاناتها التوليدية.

٢ ـ العقل العربي بين النهوضية والفوضوية

على ضوء ما تقدم، لننظر إلى النص الذي نقتطفه من كتاب **تكوين العقل العربي**، وتحليلنا لبنية خطة النص وتعليقنا عليها ـ كما يظهر إلى يمين النص:

١ ـ مرحلة التخطيط

١ ـ ١ الغاية التواصلية إقناع القارئ بأن منهج علماء اللغة الأولين كان السبب في تحجيم اللغة العربية ـ وجعلها عاجزة عن التجدد والتطور.

إذا كانت الفلسفة هي «معجزة» اليونان ١ ـ **فإن علوم العربية هي «معجزة» العرب**.

١ ـ ٢ الاستراتيجية التواصلية العامة: إنشاء علاقة تضامن داخلية مع القارئ ـ تمهيدًا لإقناعه بأن منهج علماء اللغة العرب في عصر التدوين أدى إلى تحجيم اللغة العربية وعجزها عن مواكبة التطور، وذلك من خلال تحويلها عن الفطرة إلى الصنعة.

والحق أن ذلك العمل الذي تم في عصر التدوين على مستوى جمع اللغة وتقعيدها كان بالفعل أشبه بالمعجزة.

٢ ـ مرحلة أفكار النص وتواترها ووظائفها المحلية.

تضامن داخلي من خلال كيل المديح، علوم العربية هي معجزة العرب.

تضامن داخلي إعدادًا لتأكيد التعارض بين الفطرة والطبع والمنهجية الصارمة.

٢ ـ وهل المعجزة شيء آخر غير «خرق العادة»؟ ثم هل هناك «خرق للعادة» أبلغ وأعمق من تلك السرعة التي تم بها الانتقال بلغة قائمة على «الفطرة والطبع» إلى لغة قابلة لأن تكتب وتتعلم بنفس الطريقة التي يكتسب بها العلم؛ طريقة المبادئ والمقدمات والمنهجية الصارمة؟ بالفعل لقد كان تدوين اللغة أكثر كثيرًا من مجرد «تدوين» بمعنى تسجيل وتقييد.

٣ ـ تعزيز التضامن الداخلي ببهرجة لغوية مبهمة.	٣ ـ إنه الانتقال باللغة العربية من مستوى اللاعلم إلى مستوى العلم.
٤ ـ تعزيز التضامن الداخلي ـ تمهيدًا لمرمى الفقرة، مرمى الفقرة الظاهر. الفصحى هي لغة منشأة، مرمى الفقرة الباطن. الفصحى هي لغة ممنوعة.	٤ ـ إن جمع مفردات اللغة وإحصائها وضبط طريقة اشتقاقها وتصريفها ووضع قواعد لتركيبها واختراع علامات لرفع اللبس عن كتابتها. . كل ذلك لا يمكن أن يوصف بأقل من إنشاء علم جديد هو **علم اللغة العربية** لا بل إنشاء لغة جديدة هي اللغة العربية الفصحى.
٥ ـ استعراض معرفي لإقناع القارئ بحجية الكاتب وأهليته لإصدار الأحكام القيمية.	٥ ـ وسواء ربطنا عملية جمع اللغة وتقعيدها بالرغبة في إنقاذ لغة القرآن من الانحلال والانحراف، وبالتالي الذوبان بسبب تفشي «اللحن» في المجتمع الإسلامي الجديد الذي أصبحت الأكثرية فيه خلال عصر التدوين غير عربية ولا تعرف العربية. أو ربطناها بحاجة الكتاب الفرس إلى تعلم العربية للحفاظ على امتيازاتهم بعد تعريب الدواوين، كما يقترح ذلك بعض الباحثين المعاصرين.
٦ ـ بهرجة لفظية لترسيخ سلطة الكاتب، تمهيدًا لإيضاح إبهام مفهوم العلمية، وتعزيز مفهوم الصنعة.	٦ ـ فإن النتيجة واحدة، وهي أن العملية أسفرت عن **تحويل اللغة العربية من لغة غير علمية** (أي غير قابلة للتعلم) إلى **لغة علمية**، لغة

تخضع لنفس النظام الذي يخضع له أي موضوع علمي آخر.

٧ ـ عودة لترسيخ علاقة التضامن الداخلي، مخافة أن يكون القارئ قد تنبه إلى الهدف الباطن للكاتب، من خلال شحنة من مشاعر التعاطف التي لا تؤثر في الخط المرسوم لغاية النص، وهو هز القناعة بأصالة الفصحى واتهام منهج علماء العربية الأولين بتحجيمها وتحجيرها.

٧ ـ ولا يمكن للمرء إلا أن يزداد إعجابًا وتقديرًا لهذا العمل العظيم حينما يأخذ بعين الاعتبار المدة الوجيزة التي تم فيها إنجازه والمجهودت الجبارة التي بذلها طواعية وبدون أجر رجالٌ ندبوا أنفسهم وصرفوا من أموالهم ولسنين طويلة لإنجاز هذه المهمة الشاقة التي لم يكونوا بالتأكيد يطلبون من ورائها أي مكسب. لقد أمدوا الأجيال اللاحقة بلغة مضبوطة مقننة قابلة للتلقي والتعليم، وبالتالي **قادرة على حمل الثقافة والعلم** من السلف إلى الخلف.

٨ ـ تضامن داخلي من خلال الإعجاب الشكلي ـ تمهيدًا لمرور عابر على إمكانية وجود الفصحى قبل اللهجات ـ مقارنة بجزمية اصطناع الفصحى في الفقرة الأولى، وهو تراجع مؤقت، تمهيدًا لغاية النص الثانية ـ أي تحجيم العربية.

٨ ـ على أن ما هو جدير بالإعجاب هو دقة المنهج الذي اتبع في ذلك المسح الشامل لِلُغةِ العرب لا بل للغة قبائل، لكلٍّ منها لهجتها العربية. وإذا كنا لا نستطيع اليوم البت فيما إذا كانت اللغة العربية التي خلدها عصر التدوين هي الأصل في تلك اللهجات، أو أن هذه الأخيرة هي التي تأسست عليها اللغة المجموعة.

٩ ـ فرضية تأملية جزمية.

٩ ـ فإن المنهج الذي اتبع في

تحويلها إلى لغة مقننة كان من الدقة والصرامة بحيث فرض عليها نظامًا صارمًا لابد أن يكون له تأثير في كيانها الداخلي ذاته، وبالتالي لابد أن يكون قد جعل الصنعة فيها تزاحم السليقة والفطرة.

١٠ ـ استنتاج من فرضية تأملية جزمية دون البرهنة عليها.

١٠ ـ وإذا جاز لنا اليوم الطعن في هذا المنهج بسبب صلابته التي حجمت اللغة وضيقت فيها القدرة على مسايرة التطور والتجدد.

١١ ـ تضامن داخلي للإبقاء على اهتمام القارئ، مع الإبقاء على مفهوم الصرامة، أي الصلابة، في معرض المديح.

١١ ـ فإننا لا نملك مع ذلك إلا أن نقف مشدوهين أمام دقته وسلامة خطواته وصرامة منطقه الداخلي.

١٢ ـ تضامن داخلي من خلال التظاهر بارتفاع عتبة تسامح الكاتب، تمهيدًا لقلب الحقيقة، والادعاء بأن الخليل فرض نظامًا معينًا على اللغة العربية.

١٢ ـ وسواء كان الخليل بن أحمد الفراهيدي (١٠٠ ـ ١٧٠هـ) قد أنجز مشروعه كاملاً أو أن أحد تلامذته من بعده (الليث من ولد نصر بن سيار هو الذي تممه).

١٣ ـ تضامن داخلي شكلي ـ مع تكرار توكيدي لمفهوم النقل عن علماء السنسكريتية.

١٣ ـ وسواء استقى الخليل المبدأ الذي اعتمده في ترتيب حروف الهجاء في معجمه (انطلاقًا من حروف الحلق إلى حروف الشفتين على طريقة علماء السنسكريتية من الهنود)، أو أن ذلك الترتيب كان من ابتكاره فإن ما يشد الباحث الأيبستيمولوجي المعاصر إلى طريقة

الخليل في جمع اللغة وهيكلة معجمه (**كتاب العين**) هو المبدأ المنهجي الذي اعتمده في فرض النظام على شتات اللغة. إنه مبدأ لا يمكن أن يعتمده - ولو كان منقولاً.

١٤ - تمهيدًا لفرض تسلسل تاريخي غير مبرر على المنهج اللغوي للخليل بن أحمد، وذلك بهدف الادعاء بأنه فرض ما استنبطه في علم العروض على العربية.

١٤ - إلا عقل رياضي فذ، عقل لا يتناقض قط مع الحاسة الموسيقية المرهفة التي مكنت الخليل من استنباط أوزان الشعر العربي (من تحليل القصائد وتقطيع الأبيات)، وبالتالي من تأسيس علم جديد هو علم العروض. وكيف يتناقض الحدس الرياضي مع الحاسة الموسيقية، وقد كانت الموسيقى يومئذ فرعًا من الرياضيات.

١٥ - طرح مجموعة من أنصاف الحقائق المنهجية.

١٥ - لقد اتجه الخليل بن أحمد بحاسته الموسيقية المرهفة إلى الشعر العربي فاستخلص منه القوالب الخفية - اللامرئية - التي يصب فيها واتجه بعقله لوضع قوالب نظرية افتراضية لا تعدم أصولاً في واقع اللغة فوزع عليها النطق العربي منطلقًا من البداية من «**الإمكان الذهني**» غير آبه بـ «الإمكان الواقعي»، إلا في مرحلة التجربة والتحقق، المرحلة التي يتم فيها الانتقال من العلم الرياضي

الصوري إلى العالم الواقعي المشخص.

١٦ ـ عرض سطحي وموارب لمنهج الخليل.

١٦ ـ ليس هذا وحسب بل إنه ليخيل إلينا أن الخليل بن أحمد بتعامله مع الحروف الهجائية العربية الثمانية والعشرين **كمجموعة أصلية** اشتق منها كل المجموعات الفرعية الكامنة فيها والتي تشتمل على عنصرين إلى خمسة عناصر، إنما كان يطبق بوعي جانبًا أساسيًا من العمل الرياضي المؤسس لنظرية المجموعات في صيغتها المعاصرة، يتعلق الأمر هنا بالمبدأ الذي بنى عليه الخليل معجمه الشهير الذي كان أول معجم في العربية؛ بل لربما أول معجم من نوعه في تاريخ اللغات، لقد لاحظ الخليل أن الكلمات العربية هي إما ثنائية أو ثلاثية أو رباعية أو خماسية، أما ما فوق ذلك فحروف زائدة يمكن الاستغناء عنها برد المزيد إلى المجرد. وبناء على ذلك أخذ يركب الحروف الهجائية العربية بعضها مع بعض مثنى وثلاث ورباع وخماس مستنفدًا في ذلك كل التراكيب الممكنة (مثلاً: بد دب أبد أدب بدا داب دبا باد... إلخ)، مسقطًا المكرر منها إلى أن تم له استخراج جميع

الألفاظ التي يمكن أن تتركب من الحروف الهجائية العربية (من حرفين إلى خمسة أحرف).

١٧ ـ فبلغت حسب ما نقل بعض المؤرخين: ١٢٣٠٥٤١٢ لفظًا أي مجموعة حروف. ثم أخذ يفحص هذه الألفاظ (المجموعات) فما وجده مستعملاً مثل «ضرب» أبقاه وسجله وما وجده غير مستعمل مثل «جشص»، التي لا وجود لها في لسان العرب، أهمله. وإذا كان الخليل لم يتمكن من إنهاء مشروعه الضخم فإن عمل اللغويين الذين جاءوا بعده مباشرة كان محصورًا أو يكاد في ذلك المشروع.

تلك فكرة مجملة عن المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل واللغويون من بعده في جمع اللغة وتصنيف ألفاظها. فإذا نظرنا إلى هذا المبدأ من الزاوية المنطقية المحض وجب القول إننا هنا إزاء عمل علمي وصرامة منطقية وعقلية رياضية راقية، وذلك ما نوهنا به من قبل وما سيبقى جديرًا بالتنويه في كل زمان ما دام العقل البشري يعمل وفق قواعد..

١٧ ـ إشارة إلى مؤرخ ـ لم يذكر اسمه ـ هو ابن خلدون

١٨ ـ تلخيص واستنتاج مبني على الرؤية الاصطفائية المبتسرة لمنهج الخليل، مع التركيز على مقولة فرض القوالب المنطقية الصورية على الواقع الحي.	١٨ ـ غير أن المنطق شيء، والواقع الحي شيء آخر. ويجب أن يكون المنطق في خدمة الواقع الحي لا العكس. وعندما يتعلق الأمر بواقع حي متطور فإنه من المنطق ترك «الحرية» لمنطق التطور وهو غير المنطق الرياضي وإلا أدى فرض القوالب المنطقية الصورية على ذلك الواقع إلى قتل الحياة فيه فيكون مآله التحجر والتوقف عن النمو.
١٩ ـ استنتاج مغلوط من فرضيات ومعلومات مغلوطة.	١٩ ـ بالفعل كانت المعجزة العربية سيفًا ذا حدين: فمن جهة جعلت من لغة كانت تقوم على مجرد السليقة والطبع لغة علمية مضبوطة مقننة، وهذا ما أبرزناه من قبل، ومن جهة أخرى جعلت تلك اللغة «عاجزة» عن مواكبة وقبول ما لا بد منه من التغير والتجدد، وهذا ما سيكون علينا توضيحه الآن.

ولنحاول ـ بعد أن نفذنا من سطح النص إلى غايته التواصلية وأفكاره وتواترها ووظائفها المحلية ـ أن نعيد كتابة هذا المقتطف مجردًا من حشوه التضامني ومناوراته البلاغية ـ رغم قناعته المسبقة ببديهية دليل هايمز 1986 D. Hymes القائلة بأن أسلوب قول الأشياء هو جزء من قولها.

٢ ـ كتابة علمية محايدة

لقد كان تدوين اللغة العربية أكثر كثيراً من مجرد «تدوين» بمعنى تسجيل وتقييد: إنه الانتقال باللغة العربية من لغة غير علمية (أي غير

قابلة للتعلم) إلى لغة تخضع لنفس النظام الذي يخضع له أي موضوع علمي آخر. فانتقل علماء اللغة بها من لغة قائمة على «الفطرة والطبع» إلى لغة قابلة لأن تكتب وتتعلم بنفس الطريقة التي يكتسب بها العلم؛ طريقة المبادئ والمقدمات والمنهجية الصارمة. كل ذلك لا يمكن أن يوصف بأقل من إنشاء لغة عربية جديدة هي اللغة العربية الفصحى لغة أنشئت بمنهج دقيق وصارم. ورغم دقة ذلك المنهج الذي اتبعه الخليل بن أحمد، ومن جاء بعده من اللغويين فإنه كان من الصرامة بحيث فرض على شتات اللغة نظامًا لابد أن يكون له تأثيره في كيانها الداخلي ذاته، وبالتالي لابد أن يكون قد جعل الصنعة فيه تزاحم السليقة والفطرة فحجّم بصلابته اللغة وضيق فيها القدرة على مسايرة التطور والتجدد.

فرض الخليل بن أحمد على اللغة العربية منطقًا رياضيًا صوريًا. فاستخلص القوالب الخفية ـ اللامرئية ـ التي يصب فيها الشعر العربي فاستنبط علم العروض. واتجه بعقله الرياضي لوضع قوالب نظرية افتراضية لا تعدم أصولاً في واقع اللغة فوزع عليها النطق العربي منطلقًا في البداية من «الإمكان الذهني» غير آبه بـ «الإمكان الواقعي» إلا في مرحلة التجربة والتحقق؛ المرحلة التي يتم الانتقال بها من العلم الرياضي الصوري إلى العالم الواقعي المشخص. وإنه ليخيل إلينا أن الخليل بن أحمد بتعامله مع الحروف الهجائية العربية كمجموعة أصلية اشتق منها كل المجموعات الفرعية الكامنة فيها، والتي تشتمل على عنصرين إلى خمسة عناصر، واعتبر ما فوق ذلك حروفًا زائدة يمكن الاستغناء عنها برد المزيد إلى المجرد. وبناء على ذلك أخذ يركب الحروف الهجائية مسقطًا المكرر منها إلى أن تم له استخراج جميع الألفاظ التي تتركب من الحروف الهجائية العربية فبلغت حسب ما نقله بعض المؤرخين ١٢٣٠٥٤١٢ لفظًا أي مجموعة حروف. ثم أخذ بفحص هذه الألفاظ ـ المجموعات ـ فما وجده مستعملاً مثل «ضرب» أبقاه وسجله وما وجده غير مستعمل مثل (جشص) التي لا وجود لها في لسان العرب أهمله. وإذا كان الخليل لم يتمكن من إنهاء مشروعه الضخم، فإن عمل اللغويين الذين جاءوا بعده مباشرة كان محصورًا أو يكاد في ذلك المشروع.

إن المبدأ المنهجي الذي اعتمده الخليل قد فَرَضَ بمنطقه الرياضي على اللغة العربية قوالب منطقية صورية أدت إلى قتل الحياة فيها وأدى بها إلى التحجر والتوقف عن النمو. بالفعل لقد جعل إنشاء اللغة العربية الفصحى والمنهج الذي اتبع في تقعيدها منها لغة «عاجزة» عن مواكبة التطور وقبول ما لابد منه من التغير والتجدد.

في إعادة كتابة النص على هذا النحو، الذي يجرده من قرب المسافة الاجتماعية Social Distance، التي يستخدمها كاتب النص في طرح مقولاته بأسلوب العلاقة الداخلية المثلية Insider-to-insider relationship، ويقربه من الأسلوب العلمي المحايد الذي ينتقل من الأطروحة إلى المناقشة أو الدليل، فالنتيجة ـ يمكن للقارئ أن يدرك خطر المقولات التي يطرحها الكاتب، وبخاصة حين يدرك أن المعلومات التي يقدمها الكاتب في عرضه لمنهج الخليل هي معلومات مغلوطة تفتقر للرؤية اللغوية المنهجية.

فالخليل لم يبدأ من القوالب الخفية، ولم يفرض على العربية نظامًا رياضيًّا صوريًّا، وإنما بدأ بحثه اللغوي ـ كما يبدأ أي لغوي بنيوي معاصر ـ باكتشاف النظام الصوتي والبنى التركيبية للغة العربية، فاعتمد الحروف والحركات والساكن والمتحرك والأسباب والأوتاد والتفعيلات، التي سماها الفواصل عند مناقشته للإيقاع، وانتقل من هذه البنى الإيقاعية الصغرى إلى الدوائر التوليدية الكبرى ـ مستنفدًا بذلك كل إمكانات التوليد الإيقاعي للشعر العربي ـ فناف عددها على ستين بحرًا، وبذلك نهج منهجًا مطابقًا لأحدث المناهج التي يتبعها علماء اللغة المعاصرون ـ سواء أكانوا من المدرسة التوليدية أو غيرها، حتى أن موريس هالي Morris Halle ـ أحد أقطاب المدرسة التحويلية التوليدية استخدم أسلوب الدوائر في توليد البنى الإيقاعية للشعر العربي دون أن يشير إلى أنه يتبع مذهب الخليل في ذلك. لقد انتقل الخليل في منهجه ـ مثل علماء اللغة الأكسيوماتيون المعاصرون ـ من الفرضيات إلى المبادئ فالاختبار، وبالمثل، فإن الخليل لم يتحدث عن الحرف بوصفه حرف هجاء فقط، وإنما بوصفه دالاً على منطوقه واسمه ورسمه، وهو ما

يكافئ التعبيرات اللاتينية Potestas; Figura Nomen، وكذلك استخدم الحرف ليعني طريقة في قراءة القرآن أو لهجة، ولا يفوتنا - والحديث هنا عن رسم الحروف - أن نضيف أن رسم الهمزة التي نستخدمها - اليوم - ههو من استنباط الخليل الذي استنبطها من رسم العين - فجعلها ع غير معقفة، ولا يفوتنا أيضًا أن نذكر أن علامات الشكل التي نستخدمها هي ناتج شكل الشعر الذي استنبطه على أسس صوتية، فحل محل الشكل المدور الذي ينسب إلى أبي الأسود الدؤلي، ولم ينطلق الخليل من حروف هجاء العربية، وإنما من أصواتها، أدخلها في الحلق إلى أَخْرَجِها على الشفتين، ولم يبنِ التراكيب الكلمية على أساس عددي فقط، وإنما على أساس من الصوامت والصوائت والساكن والمتحرك في بنية الكلمة، وإذا أضفنا إلى ذلك الأسباب والأوتاد، وصلنا إلى فهم مقولة الأستاذ فيرث عن الكتابة العربية التي أوردناها آنفًا، وأمكن لنا أن نقارن عمل الخليل بمدرسة التحليل التطريزي، التي قادها الأستاذ فيرث مع بداية النصف الثاني من القرن العشرين، وكذلك لم يبنِ الخليل منهجه على الممكن الذهني، وإنما على الممكن الصوتي، ولم يسقط المهمل (أي غير المستعمل) وإنما ذكره وأهمل إعطاءه معنى معجميًا، لأنه لم يجد سندًا في لسان العرب خلال بحثه الميداني في نجد والحجاز وتهامة، وعليه فإن منهج الخليل لم يؤد إلى تحجيم العربية، وإنما وضع بيد أبنائها - متحيزين لها أو عليها - سرداً لإمكاناتها التوليدية - لا يختلف كثيرًا عن مفهومي القدرة المعجمية الكامنة والأداء المعجمي للمجموعة اللغوية(*)، والحال كذلك كيف يمكن للأستاذ الجابري أن يقبل بالأطروحة التي يفترضها والنتيجة التي يؤكدها.

أما عن حديث الأستاذ الجابري عن تحويل اللغة العربية إلى لغة قابلة للتعلم، فليس بمقدور القارئ أن يصدق أن أستاذنا يصدق مقولته، لأن من نافلة القول أن نشير إلى أن قوعدة اللغة ليست شرطًا لاكتساب المهارة اللغوية، اللهم إلا إذا كانت اللغة لغة أجنبية، وإذا كان الحال كذلك، فلنا وأستاذنا الجابري حوار آخر.

(*) لمزيد من المعلومات (راجع سعد الدين Sa'Adeddin 1980)

على ضوء ما تقدم - يمكن أن ندرك حجم تحيز جزء من العقل العربي ضد ذاته المكونة، ففي هذا المثال اتحدت الرؤية المتحيزة السابقة على البرهان مع المنهج المتحيز - فاجتزأت الحقائق - واخترقت المسافات الاجتماعية تمهيدًا لاتباع أسلوب أنتوني في تأبينه لقيصر - على طريق الوصول بالعقل العربي إلى رفض ذاته المكونة، مما أدى بنتاجها إلى أن يصبح صدى مستعربًا أو مستغربًا أو متبربرًا لمقولات غربية لا تستند إلى دليل سوى رغبتها الباطنة في قياس الأشياء بمنظورها الغربي أو المستغرب، فليس لباب الغاية التواصلية للمقتطف - الذي أوردناه - سوى تكرار لادعاءات شوبي (Shouby 1951) بأن العربية الفصحى تتكون من وحدات وبنى صلبة وغائمة ومبهمة - مما يجعلك تعتقد - حين تقرأها بالإنكليزية - أن كاتبها مصاب بفقد حسّ التواصل مع ما حوله، ونسنا ضد نبذ الميت المتخشب، لكننا ضد أن ندفن الحي بدعوى أنه ميت، ثم نكتشف بعد فوات الأوان أن الموات كان في العيون التي شخصت بعد موته، أو في العقول التي يشغلها البحث عن مبررات للمشروع النهضوي عن رؤية حقيقة ذاتها المكونة، وبذلك يتحول المشروع النهضوي إلى مشروع فوضوي.

٣ - وتائر تطوير أفكار النص

ومن الميادين الأُخرى التي يتجلى فيها اعتداء الفكر اللغوي العربي الحديث على ذاته المكونة ميدان تعليم اللغة الانكليزية للناطقين باللغة العربية، وذلك في سياق التعميمات المغلوطة التي يطلقها نفر من الباحثين العرب على البلاغة العربية، وهم - إذ يفعلون ذلك - إنما ينطلقون من خطل قياس البلاغة العربية بمسطرة بلاغة أُخرى هي البلاغة الانكليزية، وبذلك يخرجون عن إحدى بديهيات علم اللغة الاجتماعي، وهي أن ليس ثمة لغة متقدمة أو متخلفة، فكل لغة صالحة - طالما أنها تفي بغرض التواصل بين أفراد الجماعة اللغوية، التي تستعملها.

ومن الممكن أن يغفر المرء للناطقين بالانكليزية - مثلاً - جهلهم على أساس من وقوع العربية خارج دائرة ذاكرتهم الإدراكية، وأنهم ينطلقون في أحكامهم من مدخلات محدودة عن اللغة العربية، تردهم عبر

التداخل اللغوي، الذي يرونه في سطوح النصوص الإنكليزية التي يكتبها طلبة عرب يخضعون لضغط عملية التعلم، ولربما كان هؤلاء الطلبة بحاجة لمزيد من التدريب على الكتابة بالعربية أساسًا، لذلك فإن الباحثين الغربيين الذين يحكمون على العربية دونما معرفة حقيقية بها ينطلقون - في أحكامهم - من رؤية مبتسرة لسطح النص الإنكليزي الموشي ببعض العادات اللغوية العربية التي ينقلها الطالب إليه، وهو ما يجرد أولئك الباحثين من معرفة عالم النص العربي والعادات والأعراف اللغوية التي تحكم التواصل في السياق الاجتماعي العربي، إلا أن ذلك لا يمكن أن ينسحب على المختصين بعلم اللغة التطبيقي من العرب العاملين في ميدان تعليم اللغة الانكليزية للناطقين بالعربية، فمن البديهي أن يكونوا أكثر وعيًا لذاتهم اللغوية المكونة وأكثر قدرة على رؤية أسباب التداخل اللغوي، لأنهم ينطلقون من قاعدة معرفية أوسع من تلك التي ينطلق منها نفر من اللغويين الغربيين المنغلقين على ذاتهم التي ما زالت تعيش وَهْمَ فوقية العصر الفيكتوري.

وليس أدل على التحيز الماسوشي للأفكار الغربية الجاهزة للتركيب مما يرد على البلاغة العربية - في كتاب *Errors in English among Arabic Speakers* - الذي أصدرته دار لونغمن للنشر - لمؤلِّفيه الأستاذين نايف خرما وعلي حجاج (Kharama and Hajjaj 1989) يخلص الأستاذان في سياق عرضهما التقابلي للبلاغتين الانكليزية والعربية إلى ما يلي:

«إن اللغة بسائر صيغها هي نتاج ثقافة جماعتها اللغوية. هي صائغة لخبرات الناطقين بها ومصوغة بها، وهي أيضًا صائغة لأنماط فكر المجتمع ومصوغة بها». . (كابلن ١٩٦٧).

«وبالفعل فإن الكثيرين يعتقدون مثلاً أن منطق أرسطو وفلسفته كانا يمكن أن يكونا مختلفين عما هما عليه لو كان ألمانيًا أو مكسيكيًا لأن المنطق هو أساس البلاغة ونتاج الثقافة المعنية». «وعليه فإن البلاغة ليست من الخصائص المشتركة بين اللغات، وإنما تختلف من ثقافة إلى أخرى». (كابلن ١٩٦٦).

«النقطة الثانية هي أننا حين نتحدث عن البلاغة الانكليزية في

السياق الحالي فإننا نعني البلاغة الانكليزية المعاصرة. وإذ نقِرّ أن هذه البلاغة كانت تتمتع بصفات خاصة تبعًا لنشأتها، فإن تلك البلاغة وقعت حتى القرن السابع عشر تحت تأثير بلاغة **العهد القديم** (الذي يستخدم البلاغة الساميّة)، وذلك من خلال النسخة اللاتينية المعتمدة أولاً ثم النسخة الإنكليزية المعتمدة التي صدرت عام ١٦١١ ثانيًا». (كابلن ١٩٦٦).

«النقطة الثالثة التي نود الإشارة إليها هنا هي أن البلاغة العربية كانت في عهودها التقليدية، وما زالت حتى يومنا هذا معنية بالجمل أكثر من الخطاب. مما استتبع أن يكون تعليمها في المدرسة والجامعة على ذلك النحو، وليس أدل على ذلك من نظرة فاحصة يلقيها المرء على الكتب التعليمية. وحتى حين تجهد بعض أقسام اللغة الإنكليزية في جامعات الوطن العربي في تدريب طلبتها على الكتابة المستندة إلى مبادئ البلاغة الغربية فإن التأثير السلبي للعربية لا يزول بل ويعوق تلك الجهود».

«إن اللغة الإنكليزية وأنماطها الفكرية هي ناتج النموذج الثقافي الأنكلو أوروبي. لذلك فإن المتابعة الفكرية المشتركة (بين الكاتب والقارئ) هي في أساسها متابعة أرسطية أفلاطونية تتبع أسلوب التواتر الخطي عمومًا».

«يعتمد تواتر الفقرة العربية على سلسلة من التراكيب المتوازية. لذلك فإن المقالة التي يكتبها العربي في بداية تدريبه تبدو للقارئ الإنكليزي الذي يتوقع أسلوب العرض المألوف لديه شائكة قديمة صعبة التتبع لا بل وعديمة المنطق». (كابلن ١٩٦٦ إضافة من الباحث).

«وتوصم البلاغة العربية بنعت آخر هو أنها تتصف بالتوكيد والمبالغة. ولعل مرد ذلك إلى أن العربية تعج بأساليب المبالغة».

«بالإضافة إلى مشكلة التنظيم التي جاء ذكرها آنفًا هناك ثمة نقطتان في المقتطف السابق (Allen 1970 إضافة من الباحث) أولاهما الأسلوب المزخرف المصنوع، وثانيتهما أسلوب الكتابة الشخصي الانطباعي».

تعقيبًا على هاتين النقطتين ينحو الأستاذان باللائمة على الازدواجية بين العامية والفصحى - وعلى خلط الطلبة العرب بين المعالجة الموضوعية المنطقية والحكم القيمي.

لسنا هنا في معرض مناقشة ما ينعت - حديثًا - باللغات السامية - أو في معرض تذكير الأستاذين بدراسة الجرجاني وغيره من علماء اللغة العرب للخطاب - لأن كلاً من ذلك يتطلب مجلدًا - وحده، وإنما نميل إلى القول أن في هذا التقويم المستغرب أصداء متداخلة لآراء جيل من اللغويين الغربيين التطبيقيين - الذين شاءت لهم الصدفة أن يتوضعوا في تماس مباشر أو غير مباشر مع اللغة العربية، وبدل أن يتوسع أفق إدراكهم - فيدفعهم إلى سبر أغوار اللغة العربية - تقوقعوا على فيكتوريتهم - وطلعوا على قرائهم وطلبتهم الغافلين عن حقيقة الأمور بمقولات عن العربية - مقيسة بمعرفتهم اللغوية الانكليزية، فمنهم من زعم أن العربية تتصف بـ:

- التركيز على الرموز النفسية على حساب المعنى، مما يؤدي إلى غموض في الفكر.

- ردود الفعل العاطفية المفرطة.

- التوكيد المفرط والمبالغة، (راجع شوبي Shouby 1951 وبروثرو Prothro 1955).

ومنهم من قال: - إن أهم ما يميز الانكليزية - التي يكتبها العرب هو الاستخدام النادر للربط الاتباعي - والاستخدام المفرط للتراكيب القائمة على العطف، ويستخدم أساتذة الجامعة الأمريكية في بيروت تعبير أسلوب الوا وا في الكتابة إشارة إلى واو العربية التي يفرط العرب في استخدامها أداة في ربط الجمل، (يوركي Yorkey 1974).

ومنهم من زعم أن تنظيم النصوص هو تنظيم دوراني غير تراكمي، وأن الكتاب العرب يتناولون النقطة الواحدة مثنى وثلاث من زوايا متعددة بحيث يخالج القارئ الإنكليزي شعور غريب بأن لا شيء

يحدث في نصوصهم (ألن 1970).

والأدهى والأمَرّ في ذلك كله أن عددًا غير يسير من اللغويين التطبيقيين العرب انساقوا ـ جهلاً بأسباب تلك الظواهر اللغوية أو انبطاحًا تحت تأثير مركب النقص وعقدة الخواجة ـ وراء العلل التي طرحها التطبيقيون الغربيون، فعمموها وأشاعوها، وراحوا ينتظرون أن تتمخض لهم عن البيضة الذهبية في حقل تعليم اللغة الانكليزية للناطقين بالعربية، وما زالوا ينتظرون ـ رغم أن عددًا من التطبيقيين الغربيين الموضوعيين بدأ يصحو من ذلك الوهم، وبخاصة عندما بدأ قلة من اللغويين العرب المعاصرين يَعْبرون حاجز الخوف الثقافي، ويطرحون الرأي الآخر الرافض للتحيز، والرافض لاعتبار لغات العالم الغربي مسطرة لقياس لغات الأمم الأُخرى، ومن الممكن أن نرى مثالاً لذلك التوجه في البحث الذي كتبته ميرييل بلور Meriel Bloor الأستاذة في جامعة ووريك ورئيسة الجمعية البريطانية لتدريس اللغة الانكليزية لأهداف أكاديمية، بالاشتراك مع توماس بلور Thomas Bloor الأستاذ في جامعة بيرمنغهام ـ في كتاب ***Socio-Cultural Issues in English for Academic Purposes*-1991.**

والذي نشر أيضًا في مجلة: **Review Of English Laguage Teaching.**

وأفردا في بحثهما لوجهة النظر ـ التي طرحناها في (سعد الدين Sa'Adeddin 1989) بخصوص التوقعات الثقافية والفشل البراغماتي ـ حيزًا لا يستهان به.

في ذلك البحث ـ فندنا مقولات شوبي وكابلن وبروثرو ويوركي وألن، وعرفنا النص الانكليزي المثالي على أنه تمثيل محسوس متضام نحويًا لوحدة دلالية مترابطة، تحرض في متلقيها من الناطقين بالانكليزية معرفة إدراكية ـ تماثل ما يرمي إليه كاتبها، أو تكاد، ثم خلصنا إلى القول: أن ليس من ضمان بأن كل نص إنكليزي هو على ذلك النحو، لأن ناتج النص يختلف تبعًا لطبيعة التعليم الذي تلقّاه منتجه، والجماعة اللغوية

الفرعية التي ينتمي إليها، وطبيعة العلاقة الاجتماعية التي تربطه بالجمهور الذي يستهدفه النص، وسياق استخدام النص.

وأضفنا أن العمليات التي يقوم بها العقل الإنساني وصولاً إلى النص المكتوب هي عمليات عالمية، إلا أنه من الممكن أن تبرز تضادات بين الجماعات اللغوية، نابعة من تفضيل الجماعة اللغوية الرئيسية، أو أحد فروعها، أو أفرادها، لإحدى وتائر تطوير النص على غيرها، وعليه فإن التفاوض مع النصوص المكتوبة عبر حدود الجماعات اللغوية محكوم بدرجة التوافق بين عادات الخطاب وأعرافه في الجماعة اللغوية أو مقابلاتها في الجماعة اللغوية.

وعرفنا وتيرة تطوير الخطاب على أنها القناة التي ينتخبها محدث النص لترتيب أفكاره على خارطة سطحه للتعبير عنها، فإذا اختار محدثُ النص أن يطور نصَّه بهدف مخاطبة أذن المتلقي، حمل ناتج الأحداث، مؤشرات على المشافهة، مثل تكرار الأفكار، والمفردات البسيطة المتكررة، والتوكيد، والمبالغة، والتراكيب النحوية المتكررة، والربط الفضفاض للأفكار، ووفرة في تعبيرات شد الانتباه، وفي العناصر المرتجلة بما في ذلك التصحيح اللاحق، ووفرة في الناظمات البلاغية، وعبارات التواصل الوجاهي، وبساطة في تركيب موضوع النص، وتطوير الأفكار بأسلوب العطف والتجميع، دونما تركيز على نهاية النص، أما إذا اختار أن يطور أفكار نصه بحيث يخاطب العين، سقطت من النص كل مؤشرات المشافهة، وحلّت محلها عوامل سياقية مثل الاستيعاب السريع للمعلومات، وحضور النص في ذاكرة المتلقّي المباشرة، وعليه يحمل نصُّه مؤشرات أُخرى مثل: التوازن بين المضمون والتعبير، والتطور الخطي للأفكار، والتنظيم المحكم للجمل والفقرات والخطاب، والتحديد المسبق لنهاية النص، والتطوير المتتابع، وتركيب الموضوع تركيبًا معقدًا نسبيًا، وإذا ما قارنا نصًا إنكليزيًا من النمط الذي يخاطب الأذن، ولنقل خطابًا سياسيًا، ونصًا من النمط الذي يخاطب العين، ولنقل بحثًا أكاديميًا تمت مراجعته للنشر في إحدى المجلات العلمية المتخصصة. وجدنا أن لا صلة بينهما من حيث وتيرة تطوير الأفكار، ولربما حكمنا على النص

الذي يخاطب الأذن ـ بأنه نص مكرر وفوضوي بل غير منطقي ـ على حد وصف الأستاذ ديفيد ابركرومبي David Abercrombie.

وخلصنا ـ بعد تقديم الأدلة والبراهين ـ إلى القول بأن سوء فهم النصوص الانكليزية ـ التي يكتبها الطلبة العرب ـ ينبع من نمط التطوير الشفاهي الذي يستخدم في الجماعة اللغوية العربية لإنشاء درجة عالية من التضامن والتواد، لذلك فإن أي نقل سلبي لهذه الوتيرة الشفاهية إلى سياقات يتوقع المتلقي الإنكليزي فيها الوتيرة البصرية قد تؤدي ـ إذا لم تتضح نواياها ـ إلى إشكالات في التواصل، ففي الوقت الذي يرمي العربي في استخدام الوتيرة الشفاهية إلى خلق علاقات تضامن مثل الود والحميمية والثقة بالنفس والمقدرة اللغوية ـ ينظر الانكليزي إلى ذلك على أنه خرق للمسافة الاجتماعية وحمل لعصا المعلم وتنفس في عنق المخاطب.

كما أوضحنا بالحجة والقرينة أن كل جماعة لغوية ذات تراث كتابي ـ بما في ذلك الجماعة اللغوية العربية ـ تمتلك عددًا من وتائر تطوير الخطاب، إلا أن اختيار الوتيرة مرهون من الناحية اللغوية النفسية واللغوية الاجتماعية بسياق الاستخدام ضمن عوامل أُخرى، لذلك فإن تبسيط المشكلة إلى متضادات البنى المتوازية والبنى الخطية، والربط العطفي التجميعي والربط الاتباعي ـ كما يزعم كابلن ومن تبعه ـ هو قفز فوق المشكلة تجنبًا للتعامل معها، ومثل ذلك تعليق المشكلة على مشجب أنماط الفكر الثقافية، المشكلة ـ في جوهرها ـ هي قضية توقعات لغوية اجتماعية تتصل باختيار قناة من التواصل تتناسب وسياق الاستخدام.

مما تقدم يمكن أن نحاجج بأن في اللغة العربية ـ شأنها في ذلك شأن اللغة الانكليزية وغيرها من اللغات الأوروبية ـ نمطين من وتائر تطوير أفكار النص ـ هما الوتيرة السمعية والوتيرة البصرية، إلا أن النمط السمعي هو الأكثر شيوعًا في السياق الاجتماعي العربي، نتيجة لتطورات معينة متصلة بالتاريخ العربي، وأهمها ـ على ما نظن ـ عودة الكتاب في أعقاب اليقظة العربية عام ١٧٩٨ إلى النماذج الجاهلية والإسلامية الأُولى،

تأكيدًا لهويتهم اللغوية القومية، وردًا على حملة التتريك التي أُخضعوا لها، وإذ نقول هذا، فلابد أن نؤكد أن هذه المقولة تبقى في حيز السابق على الفرضية إلى أن تتم البرهنة عمليًا بأدلة تستعصي على التنفيذ:

أيًا كان السبب - يمكن أن نوجز الخصائص المميزة لكل من الوتيرتين السمعية والبصرية - التي توصلنا إليها في بحوثنا حتى تاريخه على النحو التالي:

الوتيرة السمعية	**الوتيرة البصرية**
١ - درجة عالية من المفاهيم والعلاقات الضمنية الكامنة على فرض أن المخاطب هو طرف في حوار وجاهي، وهو على بيّنة بما يجري الحوار حوله، وكذلك اعتمادًا كبيرًا على قيام المخاطب بتوفير خلفية المعلومات مما يغني محدث النص عن تحديد ما يريد، أو شرح المفاهيم والعلاقات المكثفة والمبهمة.	١ - استهلال النص بإيضاح المفاهيم والعلاقات والتعبيرات ذات المضامين الرمزية أو التخصصية مع غياب أي افتراض مسبق لتوافق المعلومات والمواقف.
٢ - توسيع النص بأسلوب تجميعي عطفي، فتبدو الأسماء والعبارات والجمل وكأنها خرزات تنظمها سبحة.	٢ - توسيع النص بأسلوب خطي تتابعي، ينتقل بالمتلقي عبر الخطاب باستخدام روابط تضام واضحة ومتتابعات زمنية واستنتاجات منطقية وعلاقات تضادية وسببية.
٣ - درجة عالية من التكرار والحشو والضجيج الممثل بالمبالغة والتأكيد.	٣ - غياب التكرار والحشو إلا ما كان منه مقصودًا - كما في الخطب السياسية.

٤ ـ اعتماد كبير على أقرب التعبيرات التي ترد إلى ذهن منتج النص، والتعبيرات المحدودة والمحصورة بقطاع جزئي من الخطاب.	٤ ـ تنظيم الخطاب استنادًا إلى خطة عامة، يشعر المتلقي من خلالها أن كل جملة تؤدي ـ بالإضافة إلى دورها المحلي في الفقرة ـ دورًا على المستوى الشمولي للخطاب مما يعزز تضام الأفكار، ويؤدي بصورة حتمية إلى نهايته.
٥ ـ غياب الشعور بنهاية الخطاب، مما يوحي بالتخطيط الارتجالي.	٥ ـ نهاية واضحة للخطاب، سواء في ذهن منتجه أم متلقيه، بفعل تسلسله وتضام جمله وأفكاره ما لم يكن نقيض ذلك جزءًا من المهمة التي يكلف منتج الخطاب متلقيه بها.
٦ ـ اتخاذ التكرار شكل التصويب والمراجعة أو التردد في الرأي.	٦ ـ زوال تكرار البحث عن العبارة المناسبة من خلال المراجعة وإعادة التحرير.
٧ ـ محدودية المفردات وغموضها، مما يستتبع إعادة الصياغة.	٧ ـ مفردات دقيقة ومتنوعة مع غنى في التراكيب النحوية والمتنوعات الأسلوبية.
٨ ـ إفراط في التعميمات المجردة.	٨ ـ ربط التعميمات المجردة بخبرات المخاطبين من خلال الإشارات المحسوسة والأمثلة التاريخية والاجتماعية الإيضاحية.
٩ ـ غياب لوعى النص وعيًا شاملاً.	٩ ـ إدراك واع للخطاب برمته كما يظهر في عبارات مثل ما ذكرنا آنفًا، وكما نبين لاحقًا.

لذلك فإن الطلبة العرب إذا أرادوا أن ينجحوا في التواصل

الفعال، حين يكتبون باللغة الانكليزية لأهداف أكاديمية، فإن عليهم أن يتمكنوا من قيادة الوتيرة البصرية الموروثة في لغتهم الأم، وأن يقوم النظام التربوي العربي بتعريض الدارسين العرب إلى شريحة أوسع من النصوص العربية البصرية كخطوة على طريق التمكن من ناصية مهارات الكتابة الأكاديمية، سواء بالعربية أم بالانكليزية، وكذلك فإن على مدرسي اللغة الانكليزية للناطقين بالعربية أن يوسعوا من ذاكرتهم الإدراكية بحيث تضم قاعدة معلومات عن العادات والأعراف اللغوية العربية ـ إذا هم أرادوا أن ينجحوا في تعليم العادات والأعراف اللغوية الانكليزية، وهو ما يمكن أن يجنبهم خطر الوقوع في التحيز المسبق للغة التي يزمعون تعليمها.

٤ ـ نظام الترقيم العربي

ومن الأمور التي تلفت الانتباه في الأحكام القيمية التي يصدرها اللغويون الغربيون وعدد من اللغويين التطبيقيين العرب، [راجع خرما [Kharma 1985 ـ خرما وحجاج (Kharma & Hajjaj 1989)، قولهم بأن الترقيم أمر جديد على العربية، ولسنا نخالفهم الرأي إذا ما كان المقصود هو نظام الترقيم الغربي بفواصله ونقاطه، الذي أقحم على العربية في القرن التاسع عشر، لكننا نرفض هذه المقولة رفضًا كاملاً إذا ما أريد بالقول إن الترقيم من ـ حيث كونه مفهومًا ـ هو أمر لم تألفه العربية، حيث أن الترقيم ـ في مفهومه الغربي الأصلي Punctuation ـ لم يكن يعني ترقيم الوقف بالفواصل والنقاط، وما شاكل ذلك، وإنما كان يعني Interrupting sth by/with sth at Intervals, Collins Cobuild, 1990, Oxford Advanced Learner's, 1989، أي قطع الشيء بشيء آخر على فترات معينة ـ وهي ما يسميها وايتهول Whitehall الوقف.

وعليه يمكن أن نعرف الترقيم على أنه تقسيم سطح النص إلى أجزاء صوتية أو دلالية أو نحوية أو كل ذلك معًا، وإذا قبلنا بهذا التعريف أمكن لنا أن نقول بأن الترقيم يتجلى أوضح ما يتجلّى في تقسيم سور القرآن الكريم إلى آيات ـ وإن قوعدة الترقيم تتجلى أكثر ما تتجلى

بمفاهيم الوقف والابتداء، (راجع الداني ١٩٨٤ ـ الأنباري ١٩٧١ ـ النحاس ١٩٧٨ ـ الأشموني ١٩٨٣)، وكذلك أمكن لنا أن نخلص إلى مقولة فرضية مؤداها أن سطح الخطاب العربي المكتوب مرقوم بنظام خاص لا يختلف عن نظام الترقيم الغربي في جوهره. وإن اختلف معه في التفاصيل.

فنظام الترقيم العربي ظاهر يعتمد على كلمات تؤدي وظائف الوقف والابتداء مثل و ـ ف ـ كما ـ لذلك ـ إلخ ـ بينما يستند نظام الوقف الغربي إلى رموز تحمل في مرمزاتها موازيات للنظام العربي، وهو ما عرضنا له (في سعد الدين أ 1985 ب 1987-1987 Sa'Adeddin)، وما سنعرض مثالاً له في هذا الجزء من هذا البحث.

كما يختلف نظام الترقيم الغربي عن النظام العربي في الهدف الذي يرمي إليه، فالنظام الغربي ـ على حد رأي وايتهول ـ يهدف إلى التعبير الكتابي عن قواعد اللغة الانكليزية، بينما يعتمد نظام الوقف والابتداء العربي على مفهوم تمام المعنى ـ استنادًا إلى تعريف المرعشلي في مقدمة تحقيقه للداني ١٩٨٤ للابتداء على أنه فن جليل يعرف به كيفية أداء القراءة بالوقف على المواضع التي نص عليها القرّاء لإتمام المعاني والابتداء بمواضع محددة لا تختل فيها المعاني، ولقد اختلف الناس في تحديد مواقع الوقف فجعله بعضهم على نهاية المخزون الاعتيادي للرئتين، وجعله آخرون على تمام المعاني الكلية أو الجزئية، ولعل في قول من ربطوا الوقف بالمعنى ربط بالأصل لا الفرع، إذ إنه يمكن للقارئ أن يساجم ما بين المخزون التنفسي ووحدات المعاني القصيرة جزئية منها أو كلية، وما زاد عن ذلك أشار إليه بالتحريك تنبيهًا إلى عدم تمام المعنى ـ أو وقف فيه عند ألف مطلقة أو هاء يتنفس عندها، دون إخلال بالمعنى، لأن تمام المعنى مرهون بالسكون في وقف النحويين.

وكذلك يختلف نظام الترقيم الغربي عن النظام العربي في أن الأول يستخدم الحرف الكبير استهلالاً للجملة وإشارة إلى العلمية، إلا أن هذا لا يعني أن ليس في العربية مكافآت وظيفية لاستخدام الحرف الكبير،

لأن العربية تستخدم مبدأ التعريف إظهارًا للعلمية، وتستخدم استراتيجيات صوتية وكلمية محددة للدلالة على استهلال الجملة، وهنا لابد من التذكير بما تحرضه كلمة Sentence في اللغة الانكليزية، وما تحرضه كلمة جملة باللغة العربية، يعرف معجم Collins Cobuild 1990 Sentence على أنها:

A group of words which, when they are writen down, begin with a capital letter and end with a full stop.

ويعرفها معجم Oxford Advanced Learner's 1989 على أنها:

Largest unit of grammer, usu. containing a subject, a verb, an object, etc, and expressing a statement, question of command.

وإذا دمجنا التعريفين ـ أمكن لنا أن نترجم تعريف الجملة الانكليزية على النحو التالي؛ الجملة هي أكبر وحدات النحو ـ وتتكون عامة من مسند إليه وفعل ومفعول به. . . إلخ، تعبيرًا عن قول أو سؤال أو أمر، هي جملة من الكلمات تبدأ بحرف كبير وتنتهي بنقطة.

أما الجملة العربية فيمكن أن نعرفها على النحو التالي:

هي وحدة معنى متكاملة، مرقومة نصيًا ونحويًا ودلاليًا وصوتيًا، فهي مرقومة نصيًا بغياب أو ورود عنصر من عناصر تكوين النص ـ أي، و، ف، أما، إنما. . . إلخ، وهي مرقومة نحويًا ودلاليًا بذكر أو تكرار موضوع أو مسند إليه، أما ـ من الناحية الصوتية ـ فهي مرقومة بمقطع ضعيف يستهل مجموعة نغمية (راجع سعد الدين ـ Sa'adeddin 1987).

وليس غريبًا أن تختلف الجماعات اللغوية في التعبير عن الوقف والابتداء، لأن الأساليب هي ـ بحد ذاتها ـ تعبير عن الشخصية اللغوية للجماعة التي تستنبطها، مما يكسب كل جماعة لغوية مقوماتها الخاصة، التي تطورت على مدى ردح طويل من الممارسة والاستخدام المتواصلين، ويمكن أن نسوق على الاختلاف ـ مثلاً ـ وصف دي بوغراند ودريسلر de Beaugrande & Dressler 1981، للربط النصي العطفي والاتباعي باللغة الانكليزية بقولهما: إن الربط الانكليزي هو ربط مهمل مفترض ـ مالم يشر إلى غير ذلك، بينما نرى أن الربط في العربية هو ربط ظاهرة لا

تستقيم بِنْية النص دونه، (سعد الدين Sa'Adeddin 1987)، وأغلب الظن أن هذا الاختلاف نابع من طول الفترة التي تفصل بين اللغة المقولة واللغة المكتوبة أو قصرها، فالإنكليزية المكتوبة تتزامن في نشوئها أو تكاد مع الانكليزية المقولة ـ مما أدى إلى نوع من التوازي في تطورهما، أما العربية المكتوبة فجاءت بعد قرون طويلة من الاستخدام الشفاهي ـ مما جعل الكتابة حدثًا لاحقًا على فعل مقيم.

من هنا يمكن أن نخلص إلى القول: إن العربية تحقق الربط باستخدام استراتيجيات في الخطاب ـ تستند إلى مجموعة من الأصعدة النصية والنحوية والدلالية والصوتية، يدرك متلقى النص من الناطقين بالعربية مغازيها بصورة بديهية، من خلال تجذر اللغة في ذاكرته الإدراكية، وعليه يمكن لنا أن نقول بأن ما يقرأه كابلن وغيره من اللغويين التطبيقيين في النصوص الانكليزية التي يكتبها الطلبة العرب ـ على أنه أدوات عطف ـ إنما هو أدوات تكوين في العربية، نقلها الطلبة إلى أدائهم باللغة الإنكليزية فولدت حالة من التداخل السلبي بين اللغتين، وكذلك فإن وصف عدد من اللغويين التطبيقيين الغربيين والعرب للترقيم الذي يستخدمه الطلبة العرب في كتابتهم باللغة الانكليزية بعدم النظامية، نابع من الخلط بين النظام العربي الكلمي والنظام الغربي المرمّز، وهما نظامان فيهما من التطابق والاختلاف ما فيهما.

وحتى ندرك مدى التطابق والاختلاف بين النظامين؛ لنقارن خلاصة بحثنا هذا مع ترجمتها إلى اللغة الانكليزية، ولنلاحظ أننا نستخدم الخطين القصيرين المتوازيين، دلالة على نهاية الجملة العربية وإمكانية الوقف التام، والخط القصير دلالة على شبه الجملة وإمكانية الوقف الكافي، وإننا نستخدم في الترجمة إلى الانكليزية الرمز ـ م ن للدلالة على غياب المكون النصي والرمز + متبوعًا بالمكون المستخدم.

(١) يكتسب مفهوم التحيز - كما يرسم هذا البحث حدوده - أهمية بالغة - لأنه يختصر مجمل تصورات الأمة لذاتها وموقفها حيال موقعها ومستقبلها على خارطة الوجود الإنساني =

(٢) فهو - وإن تغافل كثير منا عنه - انعكاس لارتداد الأُمّة عن موقعها الريادي وقبولها بواقع التقزّم الثقافي =

(٣) وهو كذلك موقف يعبر عن مختزنات ذاكرة الأمة تجاه المستقبل الذي ترتجيه لنفسها =

(٤) هو موقف جعل كثيرًا من مثقفينا المحدثين يبحثون عن الذات في ذوات أخريات - دون أن يفطنوا إلى أن تكامل الذات يبدأ أول ما يبدأ بوعيها على طريق تشوف ما تحتاجه من معطيات الذوات الأُخريات =

(٥) كما أنه موقف دفع بمتكلسينا المحدثين إلى الانكفاء على قشرة الذات دون النفوذ إلى ما في لبابها من مكونات =

(٦) وإذا نحن رفعنا عتبة التسامح إلى أعلى درجاتها - أمكن لنا أن نبرر للمكلسين موقفهم =

(1) ن م The concept of bais, as defined in this paper, is a most important one, because it epitomizes the total of the nation's self-image and its attitude towards its present position and its future on the map of human existence.

(2) فـــ + Although many of us ignore it, it is a reflection of the nation's retreat from its pioneering role and its acceptance of its metamorphosis into a cultural misshapen midget.

(3) و + It is a state of mind which gives expression to the nation's memory-store in its aspirations for the future.

(4) ن It is an attitude which has led many of our modern intellectuals to search for the self in other selves, not realizing that the integrity of the self originates in awareness of oneself on the way to an understanding of what is needed from the contributions made by other selves.

(5) كـمـا + It is an attitude which has induced our present-day calcified intellectual to settle on the crust of the self rather than penetrate to its core.

(6) و + If we raise the threshold of tolerance to its highest we may justify his position.

(٧) فنعتبره موقفًا أنانيًا حمائيًا ـ يحمل في داخله إمكانية الانصلاح ـ إلا ما أدرك خطر التكلس على الذات التي يبغي حمايتها =

(7) We may consider it a selfish, selfprotective attitude, which might be reformed if it realizes the threat of calcifation to the self it seeks to protect.

(٨) ولكن لا يمكن لعتبة التسامح ـ مهما ارتفعت ـ أن تبرر تحيز الجماعة ضد ذاتها اللهم إلا على أساس الظرف المخفف للحكم =

(8) But, no matter how high this threshold is raised, it can never justify the community's bias against itself, save on the ground of mitigation.

(٩) وهو إصابة بفصام في الشخصية تصاحبه نوبات من الاعتداء على الذات =

(9) و A case of schizophrania accompanied by acute fits of masochism.

(١٠) في هذا البحث ـ نتناول جوانب من اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته =

(10) م ن In this paper, we are concerned to demonstrate some masochistic streaks which have been inflicted by the constituted modern Arabic lingustic throught on its constitutive self.

يتبين من المقارنة أن التطابق بين حروف الترقيم العربية وعلامات الترقيم الإنكليزية ليس مجرد مصادفة، فكما والواو والفاء فوق الجملية تقوم بوظائف مشابهة للنقطة في الانكليزية، إلا أنها تختلف عنها في أنها تحمل مفهوم الابتداء بينما تحمل النقطة مفهوم الانتهاء الذي يعبر عنه بالعربية بالسكون في مصطلح النحويين مقارنة بالتحريك الذي يستخدم مؤشرًا على الابتداء، أضف إلى ذلك أنها جميعها تتميز عن مثيلاتها داخل الجملة بأنها تشكل مقطعاً نغميًا ضعيفًا أو تبدأ بمقطع نغمي ضعيف، إشارة إلى أنها تكون بداية رأس مجموع نغمية، في حين تشكل مثيلاتها داخل الجملة جزءًا من النموذج النغمي الداخلي، كما أنها تؤدي وظائف دلالية على صعيد ما فوق الجملة مثل السببية والربط والإضافة والاستئناف ـ مما يسهم في استقرار بنية النص يدًا بيد مع التكرار وإعادة السبك والحذف المقدر، وكذلك فإنها تؤدي وظائف واضحة على صعيد

نحو الجملة ومعناها ومنظورها الوظيفي. أما غياب هذه الحروف ومثيلاتها من عناصر تكوين النص ما فوق الجملية فيخدم أغراضًا أخرى مثل الاستهلال والتنبيه والتوكيد.

والطريف في الأمر كله أننا ـ بوصفنا ناطقين بالعربية ـ ندرك مرامي هذه الحروف جميعًا، حين نقرأ نصًا عربيًا دون أن نفكر بأسبابها، تمامًا مثلما يدرك القارئ الإنكليزي علاقات الربط الضمنية في لغته، مما يعني أن علاقات تضام النص هي جزء من المقدرة اللغوية الشمولية التي تنظم علاقات التواصل اللغوي، إلا أن المشكلة تبرز إلى السطح عندما تتعارض العادات والأعراف اللغوية خلال الأداء المقول أو المكتوب.

خلاصة القول في ما يتقوله المتقولون على أخطاء الترقيم التي يرتكبها الطلبة العرب حين يكتبون باللغة الإنكليزية، هي أنهم ينطلقون في أحكامهم من موقف قاصر عن فهم نظام الترقيم الكلمي العربي مما يستتبع قصورًا في إدراك أسباب التداخل السلبي بين النظامين العربي والانكليزي، وبذلك يتحيزون لما يعلمون ضد ما لا يعلمون.

يبقى لنا أن نقول تلخيصًا إن علم اللغة التطبيقي، وبخاصة حين يتصل الأمر بتعليم اللغات الأجنبية، لابد أن يبدأ من العزل المنهجي للتضادات الاثنولغوية بين المخزون المعرفي للجماعة اللغوية المستهدفة بالتعليم، والمخزون المعرفي للجماعة اللغوية التي نعلم لغتها، دونما تحيز لأي منهما، هذا إذا أردنا أن نصل إلى ترسيخ المعرفة اللغوية التي نعلم لغتها، دونما تحيز لأي منهما، هذا إذا أردنا أن نصل إلى ترسيخ المعرفة اللغوية اللازمة للأداء الفعال، وعلى ما يبدو من بحوثنا حتى تاريخه أن العقدة الأساسية في تعليم اللغة الانكليزية تكمن في الافتراضات الأثنولغوية المتعلقة بالخطاب، وعليه فلابد أن نبدأ ـ إذا أردنا أن نحيد التحيز في هذا السياق ـ من دراسة تقابلية ومقارنة للخطاب في الجماعتين اللغويتين المعنيتين، بذلك يتم تخطيط المادة التعليمية وكتابتها بالاستناد إلى خلاصة النظامين المعرفيين المتجذرين في الذاكرة الإدراكية لكل من الجماعتين، دون ذلك لا يمكن للمرء أن يأمن شطط التحيز والتعميمات المستندة إلى رؤية منقوصة لواقع الحال.

خاتمة البحث

في هذا البحث ـ تناولنا حالات من اعتداء الفكر العربي الحديث على ذاته اللغوية، وفي إطار ذلك طرحنا مقولات فرضية عن الخطاب واللغة العربية سبق أن برهنا عليها في بحوث سابقة نشرناها في دوريات أكاديمية متخصصة، وكذلك طرحنا مقولات فرضية ما زلنا نقوم باستكمال البرهنة عليها. وفي كلا الحالين، نرى أن نبقي كل ما قدمنا في حيز الفرضيات السابقة على البرهان، لأن ما برهنا عليه ما زال عرضة للتفنيد الذي يستعصي على التنفيذ، وما لم نستكمل البرهنة عليه ما زال في مرحلة الاستكمال انتظارًا للتنفيذ، وإذ نقول هذا، فإننا نرمي إلى القول إننا اجتهدنا في طرح الفرضيات وتحويلها إلى مبادئ قابلة للاستقصاء، وبهذا نكون قد أضفنا إلى اجتهادات سابقينا من اللغويين العرب، لأن باب الاجتهاد لم يقفل ـ وإنما أقفل كثير من المثقفين العرب المحدثين على أنفسهم باب الاجتهاد.

المراجع

المراجع والمصادر العربية

- الأشموني، أحمد بن محمد بن عبد الكريم، **منار الهدى في بيان الوقف والابتداء** ـ دمشق: دار المصحف، ١٩٨٣
- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم بن بشار، **إيضاح الوقف الابتداء في كتاب الله عز وجل**، تحقيق محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ـ دمشق: مجمع اللغة العربية ١٩٧١
- الجابري، محمد عابد ـ **تكوين العقل العربي** ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤
- ــــــ، **الخطاب العربي المعاصر** ـ بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥
- خرما، نايف ومحمد أكرم سعد الدين، ومحمود عياد و علي حجاج ـ الترجمة والتعريب. . الواقع والتطلعات المستقبلية، **المجلة العربية للعلوم الانسانية** م٨ ع٣١ ـ الكويت: جامعة الكويت
- الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد، ـ **المكتفي في الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل**، تحقيق الدكتور يوسف عبد الرحمن المرعشلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٤
- الرازي، محمد بن أبي بكر عبد القادر، ـ **مختار الصحاح**، د ـ ت

المعلوف، لويس، ـ **المنجد في اللغة** ـ ط ١٠ مزيدة ومنقحة لمنجد المعلوف بيروت: دار المشرق ـ الطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٩

- النحاس، أبو جعفر ، - القطع والائتناف - تحقيق الدكتور أحمد خطاب عمر - بغداد: مطبعة العاني ١٩٧٨

المراجع والمصادر الإنكليزية

* Abercrombie, D., 1965 *Studies in Phonetics and Linguistics*. London: Oxford University Press, 1965.
* Allan, H.B., «*A Monotonous Dialogue*,» in F. Larude's TEFL in the Middle East. Cairo: AUC Press, 1970.
* De Beaugrande, R. & Dressler, W. *Introduction to Text Linguistics*. London: Longman, 1981.
* Bloor, M. & Bloor, T.: «Cultural Expectations and Pragmatic failure in Academic Writing» in *Sociocultural Issues in English for Academic Purposes*. P. Adams, B. Heaton, & P. Howarth, (eds.). London & Basingstoke: MacMillan, 1991.
* Brown, R. & Gilman, A.: «The Pronouns of Power and Solidarity» in T. Sebeok's *style in Language*. Cambridge, Mass: MIT, 1960.
* Firth, J. R. *Papers in Linguistics*. London: Basil Blackwell, 1957.
* Firth, J. R. *Selected Papers of J. R. Firth*, 1952-1959. London: Longman, 1968.
* Hornby, S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Second Impression, Cowie, A. P. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1989.
* Hymes, D. «Models of the Interaction of Languages and Social Life», in Gumperz & Hymes: *Directions in Social Linguistics*. London: Basil Blakwell, 1986.
* Kaplan, R. B. «Culture Thought Patterns in Education,» in *Language Learning*. XVI, 1 & 2, 1966.
* Kaplan, R. B. «Contrastive Rhetoric and in Teaching of Composition» in *TESOL* Quartely 1 & 4, 1967.
* Kharma, N. «Problem of Writing Composition: A Contrastive Rhetoric Approach», in *Abhath Al-Yarmouk*. Irbid: Yarmouk University Press, 1985.
* Kharma, N. & Hajjaj, A. *Errors in English Among Arabic Speakers*. London: Longman, 1989.
* Prothro, E. J. «Arab-American Differences in the Judgement of Messages» *J. of Social Psychology*, 1955.
* Sa'Adeddin, M. A. A. M. *An Analytical Phonetic Study of Three Areas of Al-Farahidiy's Legacy: A Contribution to the History of Linguistics*. Unpublished Ph. D. Thesis. University of Edinburgh, 1980.
* Sa'Adeddin, M. A. A. M. «Fundamental Text-Linguistic Problems in Teaching Translating to Native Arabic Literates», *Proceedings of the First National Symposium on Language Teaching*. Kuwait: Language Center, Univ. of Kuwait, 1985.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «The Problem Areas in Teaching Translating to

Native Arabic Literates». *Anthropological Linguistics*. 29: 2, 1987a.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Target World Experiential Matching: The Arabic-English Translating Case» *Quinguereme*. 10: 2, 1987b.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Text Development and Arabic-English Negative Intereference». *Applied Linguistics*. Oxford University Press, 1989.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Towards a Viable Applied Linguistic Theory for Translation». *Bradford Occasional Papers*, 1990a.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Ethnolinguistic Arnalysis in ESP». *Proceedings of the First National Symposium on ESP*. Kuwait: Kuwait Banking Institute, 1990b.
* Sa'Adeddin, M A. A. M. «Writing Across Language Communities: The Structure of Arabic Text». *Sociocultural Issues in English for Academic Purposes*. Basingstoke & London: McMillan, 1991.
* Shouby, E. «The Influence of the Arabic Language on the Arabs». *Middle East Education*, 1951.
* Sinclair, J. et. al. *Collins Cobuild English Language Dictionary*. London & Glasgow: Collins ELT, 1990.
* Whitehall, H. «The System of Punctuation», in *Essays on Language and Usage*, L. E. Dean & K. G. Wilson. New York: Oxford university Press, 1959.
* Yorkey, R. «Practical EFL Technique for Teaching Arabic Speaking», in J. Atalis & R. Crymes (ed.). *The Human Factor in ESL*. Washington D. C.: Tesol, 1974.

٨ ــ التحيّزات المعرفيّة

في الرؤية الغربية الحديثة للعالم

أ. فؤاد السعيد

يأتي هذا البحث في سياق التيار الفكري المعاصر الساعي نحو دحض وهم ما يسمى «بالنموذج الغربي» الذي يطرح عالميًا باعتباره النموذج الأرقى في مسار وحيد ممكن للتطور البشري ينبغي على كافة الحضارات تكراره واحتذاؤه.

ويقتضي التعامل العلمي مع الموضوع صياغة مفاهيم علمية أكثر تحديدًا في محتواها لإمكان الإحاطة بها وإحداث نوع من التقدم في فهم الإشكالية المطروحة بدلاً من استمرار التعامل مع تلك المفاهيم الفضفاضة من قبيل «النموذج الغربي» الذي يتسع ليشمل أطروحات كافة العلوم ومجالات الحياة الغربية: الطبيعة وما وراء الطبيعة والاجتماع وعلم النفس ونموذج التطور التاريخي وما وصل إليه من رؤية للعالم ونمط في الحياة.. إلخ.

وبناء على ذلك فإن البحث يحدد مجاله المعرفي ألا وهو مجال دراسات رؤية العالم «Weltanschaung» باعتبارها تلك الرؤية الكلية التي تعبر عن روح شعب ما في مرحلة تاريخية معينة والتي تضم العقائد والأحكام المختلفة المتعلقة بالمشكلات أو التساؤلات النهائية «Ultimate Question» التي تتصل بالإنسان ووجوده ومصيره وموقفه من الوجود ككل.

أما المصطلح الأساسي في البحث فهو «الرؤية الغربية الحديثة

للعالم» وهي تلك الرؤية التي تغلبت وسادت في أوروبا، ثم الغرب بعامة على أنقاض الرؤية السابقة عليها في العصور الوسطى.

ويهدف البحث أساسًا إلى الكشف عن المسلمات والمفترضات والمعايير والقيم المسبقة الخفية والكامنة وراء تلك الرؤية - التي لا تزال قائمة في خطوطها الأساسية حتى اليوم - وإبراز تحيزات وانحرافات منظورها في تحديد موقفها من الوجود، وبالتالي الصورة التي كونتها عن العالم والحياة، وهو ما ترتب عليه تلك الطريقة الغربية الحديثة في تناول كافة الموضوعات والأشياء في كافة مجالات الحياة وأنشطتها.

لقد أدت هذه التحيزات المعرفية إلى نمو فروع معرفية دون غيرها في الغرب.. لعل أهمها بلورة فلسفة في التاريخ تجسدت فيما يسمى «بفلسفة التقدم» التي تفترض مسارًا وحيدًا للتقدم ونموذجًا أرقى للحياة الإنسانية صالحًا لكافة الحضارات البشرية، وفي المقابل نجد غيابًا «لفلسفة الحضارات» تفترض - على العكس - أن لكل دائرة حضارية خصوصيتها في التطور التاريخي ورؤية العالم وموقفها المتميز من الوجود وهو ما يعني تعدد المسارات الممكنة للتقدم وتعدد النماذج الحضارية وليس أحاديتها.

أما النقطة الجوهرية في البحث فتتمثل في الكشف عن ذلك التحيز الكامن والمتمثل في استبعاد التجربة الغربية الحديثة لذلك المفهوم الأشمل وأقصد مفهوم «الموقف من الوجود» الذي يتطابق مع التعريف الأصلي لإصلاح رؤية العالم، كما نشأ في أحضان المدرسة التاريخية الألمانية والتي تفردت - لظروف عديدة - بتمثل خبرات ثقافية عديدة شرقية وغربية.. أقول استبعادها لذلك المفهوم الرحب واختزال مفهوم رؤية العالم ليقتصر على تكوين صورة للعالم المادي ومكوناته مما يجعله أقرب إلى مفهوم علم الكون Cosmology ومكوناته وهو ما يتضمن تحيزًا معرفيًا مضمرًا هو افتراض أن موقف الإنسان من الوجود لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى السعي نحو معرفة ما هو ظاهر ملموس من الوجود فحسب، وفرض هذا الموقف على كافة الحضارات باعتباره الموقف الوحيد الممكن بالرغم من أن الحال ليس كذلك. كما أن القضية ليست بتلك البساطة.

ويمكن من خلال استقراء لخصوصيات العديد من الحضارات التاريخية إضافة إلى تتبع الجهود النظرية للقلة من المفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع الشائك، يمكن أن نميز بين موقفين أساسيين ممكنين من الوجود يمثلان الطرفين المتطرفين في موقف الإنسان من الوجود على النحو التالي:

أولاً: الموقف المعرفي من الوجود

حيث تختزل علاقة الإنسان وموقفه من الوجود في معرفة هذا الوجود فقط سواء بالاعتماد على الحس أو على العقل كأداتين وحيدتين للمعرفة (الرؤية المعرفية الطبيعية ـ المادية للعالم والرؤية المعرفية المثالية للعالم) ويؤدي هذا الموقف إلى سيادة نظرة حتمية إلى العالم ونظرة للإنسان باعتباره مجرد وحدة تشابه الطبيعة المادية في تكوينها أو سيادة نظرة تفهم العالم من خلال نماذج عقلية مثالية يتم إسقاطها على الواقع.. المهم أن هذا الموقف يقصر العلاقة على معرفة العالم فقط.

ويبدو أن هذه النظرة وهذا الموقف هو الذي تغلب في المسار التاريخي للحضارة الغربية سواء في العصور الأغريقية والرومانية أو في العصور الحديثة والمعاصرة، وأن الرؤيتين المعرفيتين تبادلتا مواقع التأثير والسيادة من لحظة تاريخية لأُخرى دون خروج على الموقف المعرفي من الوجود.

ثانيًا: الموقف الحدسي ـ الصوفي ـ الجمالي من الوجود

وهو الموقف الذي يقول بمحدودية المعرفة الحسية أو العقلية كطرق للتواصل مع الوجود والعالم، وأن هذا الموقف الذي يكتفي بمعرفة العالم اعتمادًا على هذا الجزء البارد من العقل الإنساني فقط يؤدي إلى إفقار للإنسان وللجماعة البشرية، وفي المقابل ينبغي أن تقوم علاقة الإنسان وموقفه من الوجود على أساس الذوق الحدسي ـ الصوفي ـ الجمالي المباشر الذي يتوحد مع الوجود كله محققًا الإشباع الكامل للإنسان من خلال تمثله ـ وليس معرفته ـ للمعنى الماورائي للوجود.

ويبدو أن هذا الموقف الأعمق كان هو السمة المميزة لحضارات الشرق سواء في أقصاه حول الهند والصين أو في أدناه حول مصر والرافدين.

ما يهمنا التأكيد عليه في سياق هذا البحث وهذه الندوة هو توضيح أن الموقف المعرفي الغربي من الوجود ليس هو الموقف الوحيد أو الخيار الحضاري الوحيد المطروح أمام البشر.

وربما كان الهدف النهائي لهذا التوجه البحثي هو دراسة الموقف المتميز للحضارة الإسلامية والتي نجحت في خلق صيغة جديدة مبتكرة تمثلت في الموقف والتصور الإسلامي للوجود الذي تفوق على التوجه المعرفي الغربي والتوجه الجمالي الشرقي من خلال تجاوزهما واستيعابهما في صيغة أكثر تركيبًا وثراء تحتاج إلى الدراسة المتعمقة التي تخرج عن نطاق بحثنا الراهن وأهدافه (كان لبعض مفكرينا الإسلاميين شرف السبق في ولوج هذا الباب الصعب من الدراسة والتأمل أمثال سيد قطب ويوسف القرضاوي ومحمد باقر الصدر ومحمد عمارة.. إلخ).

ثم يسترسل البحث في مهمته الأساسية والمتمثلة في إبراز التحيزات والانحرافات المعرفية التي صاحبت سيادة الرؤية الغربية الحديثة للعالم والتي تكشف عن جزئية وفقر تلك الرؤية:

- فالعلاقة تتضمن معرفة العالم الظاهري الملموس فقط، وبالتالي ينتفي مبحث الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) من تلك الرؤية ومن هنا نشأت «الدنيوية».

- كما أن وصف هذا العالم وتفسيره يكتفي هنا بالعلل المادية القريبة فقط، وبالتالي ينتفي التساؤل الديني والفلسفي عن العلل البعيدة للوجود وعن ماهيته ومغزاه وغائيته مما يفقد حياة البشر معناها وغائيتها.

- وفي هذا الإطار تسود النظرة الجزئية للظواهر وتسود العلوم المتخصصة بل ويسود التخصص الدقيق في جزئيات محدودة وتنتفي الرؤية الكلية للوجود مما يفقر حياة الإنسان.

ـ كما أن العلاقة هنا هي علاقة بين الإنسان من ناحية وبين آخر غريب عنه هو هذا العالم المنفصل عنه، ومن هنا نشأ اغتراب الإنسان عن العالم وعن الوجود.

ـ ولأن العلاقة علاقة معرفة فقط وعلاقة انفصال واغتراب فقد كان أمرًا طبيعيًا أن تصبح علاقة عدائية، ذلك أن الهدف النهائي لإنسان الغرب الحديث تحدد في معرفة العالم وفهم قوانينه من أجل السيطرة عليه واستنزافه (بل والتهامه) وتدميره دون نظر للإخلال بالتوازن البيئي الطبيعي أو لحقّ الأجيال التابعة في ثروات الطبيعة.

ـ بل إن هذه العلاقة العدائية تنتقل لتحكم أيضًا علاقات البشر في ظل المبادئ التي تحكم الحياة الاجتماعية والسياسية في إطار هذه الرؤية للوجود: القوة، الصراع، الفردانية، المنفعة، الربح، الاستهلاك بلا حدود.. إلخ، وذلك في تجسيد واضح لذلك المنظور الذي نجده عند دارون كما نجده عند هوبس: الإنسان في حرب دائمة مع الآخرين.. وهو المنظور الذي أفضى إلى الاغتراب الاجتماعي والنفسي في الغرب.

... إلى آخر تلك التحيزات والانحرافات المعرفية التي تتجسد عند العديد من مستويات الحياة الغربية والتي لا يمكن كشفها وتفسيرها إلا بإرجاعها لتلك الرؤية الغربية الحديثة للعالم، وهو ما يحاول البحث إبرازه وتفصيله ومناقشته.

* * *

المحور الثاني

الأدب والنقد



١ ـــ مقدّمة المحور الثاني

يلفت نظر الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، الطبيعة الخاصة للأدب، إذ أن الأدب بالأساس تجربة وخبرة ومعاناة إنسانية لا يمكن إلا أن تكون متحيزة، ولا يمكن أن يبدع الأديب إذا كان متجردًا من انفعاله أو إحساسه المرهف بما حوله وإلا أصبح مؤرخًا أو مسجلاً لما حوله فحسب، إلا أن هذا المعنى لا يعني أن يتحول الأدب إلى أداة لتكريس واقع ظالم أو تشويه حقائق الأمور.

ويتعرض هذا المحور للتحيز في الأدب: ضوابطه وأشكاله، فيتعرض في البداية للتحيز في منهج الأدب المقارن باعتباره الإطار الأوسع لدراسة الأدب، ثم يتعرض لتحيزات النقد الأدبي الغربي، ويتناول في المقابل أشكال مقاومة التحيز في أدب العالم الثالث.

يطرح د. سعد البازعي في بحثه: «ما وراء المنهج: تحيزات النقد الأدبي الغربي» مفهومًا للتحيز مساويًا لمفهوم الخصوصية الثقافية، فهو يرى أن التراث المتكون عبر التاريخ له خصوصيته وفرادته ومن ثم له تحيزاته، ويظهر هذا جليًا في النقد الأدبي في رؤيته الغربية المتأثرة بالتراث الثقافي والديني الغربي واتجاهاته. وفي نظره لما وراء المنهج يوضح البازعي مفهومه للتحيز في النقد الأدبي الغربي من خلال النقد الذاتي الموجه له ولمدارسه، ليثبت في نهاية الأمر أن الرؤية الغربية متحيزة بطبيعتها نتيجة خصوصيتها الحضارية، والتي من ثم لا تصلح لأن تحظى بصفة العالمية أو الإطلاق.

ويؤكد أن من أهم مظاهر التحيز أن الناقد الذي يحمل ثقافة إسلامية عربية، مضطر إن أراد تطبيق أي من تلك المناهج المتحيزة

(البنيوية ـ الشكلانية ـ الماركسية ـ التفكيكية) إما أن يطبق هذه المناهج كما هي، فيتبنى بذلك أراد أم لم يرد المضمون الفكري لها، وإما أن يغيرها جوهريًا مما يعني أنه يتحدث عن شيء آخر.

وكعلاج لآثار التحيز الضارة، يرى المؤلف أننا يجب ألا نتلقى هذه المناهج كطرح عام قابل للتطبيق في كل زمان ومكان، ولكن علينا النظر إلى المضمون الفكري والحضاري خلف هذه المناهج، محاولين إدراك ملاءمتها وجدية حيادها، إن كان هذا الحياد المزعوم ممكنًا.

وفي رؤية متميزة تقدم الدكتورة فريال غزول مفهوم التحيز في بحثها المعنون «أشكال مقاومة التحيز في أدب العالم الثالث» من خلال قراءة في أعمال بعض أدباء العالم الثالث، لتوضح آليات مقاومة التحيز في أدب العالم الثالث. وهي ترى التحيز باعتباره رؤية عنصرية لدى الغرب عن العالم الثالث ومجتمعاته وحضارته، وهذه الرؤية أساسها الاستعلاء، وإهداء ما لهذه المجتمعات من خصوصيات إيجابية فالتحيز على هذا النحو يكاد يكون مساويًا للرؤية غير المنصفة أو الظالمة أو المتسلطة بغير حق.

ويطرح منهج البحث مظاهر التحيز إلى الذات ضد الآخر المتحيز بدوره إلى ذاته، فيقدم نماذج من أشكال مقاومة التحيز في العالم الثالث وآليات الأدباء لمقاومة هذا التحيز (نموذج من الأدب النيجيري وآخر سوداني وثالث مغربي) وهي آليات دفاعية، يقوم بها أدباء العالم الثالث ليتصدوا للرؤية الغربية المتسلطة التي تتحيز ضد العالم الثالث، وذلك على مستوى الشخصيات والوقائع والنموذج الحضاري المطروح في الرواية.

وترى د. فريال غزول أن هناك نماذج استطاعت معالجة التحيز، فهناك صورة مختلفة للعالم الثالث يرسمها أدباؤه، نابعة من رؤيتهم لأنفسهم وإحساسهم بذاتهم متحررين من التحيز الغربي، كما يطرحون رؤية للغرب ليست متحيزة لصالحه ضد أنفسهم، وهي ترى أن استمرار هذا الاتجاه في أدب العالم الثالث وهذا الإدراك عند الأدباء سيؤدي حتمًا إلى الخلاص من مأزق التحيز.

٢ ـــ ما وراء المنهج

تحيزات النقد الأدبي الغربي(١)

د. سعد عبد الرحمن البازعي

تتمحور الملاحظات التالية حول أطروحة ملخصها أن مناهج النقد الأدبي في الغرب متحيزة في جوهرها للأنساق الحضارية التي نشأت واستمرت من خلالها. وهذا يعني ـ ببساطة ـ أن تلك المناهج، بوصفها نظريات أو مقاربات أو أدوات بحثية تحليلية للأدب، تحمل مضامين ثقافية تجعلها متلائمة مع بيئتها الحضارية الغربية، وأن الناقد غير الغربي، ونقصد به هنا الناقد الذي يحمل ثقافة عربية إسلامية، مضطر إن هو أراد تطبيق أي من تلك المناهج على أدب أنتجته تلك الثقافة العربية الإسلامية، إلى سلوك أحد سبيلين:

١ ـ أن يطبق تلك المناهج كما هي، وبالتالي يتبنى، سواء أراد أم لم يرد، المضامين والتوجهات الفكرية التي شكلت تلك المناهج، ومثل ذلك التطبيق سيؤدي في الأغلب إلى إساءة فهم المادة الأدبية موضوع التحليل النقدي.

٢ ـ أن يحدث تغييرًا جوهريًا في المنهج الغربي الذي يطبقه إلى حد يجعل من الصعب القول بأن المنهج المطبق هو المنهج الأصلي ذاته.

---

(١) أعد هذا البحث ضمن مشروع يشارك فيه عدد من الباحثين لدراسة تحيزات المنهج في العلوم الإنسانية، وستصدر البحوث المختلفة إن شاء الله في كتاب واحد.

أما القول بإمكانية فصل المنهج عن سياقه دون إحداث أية تغييرات، أو بعد إدخال تعديلات طفيفة، فهو نوع من الوهم الذي سرعان ما يتكشف تحت محك التحليل التاريخي للخلفية الثقافية الفلسفية التي تحملها تلك المناهج.

ولعل من المهم أن نذكر بدءًا أن أطروحة كهذه ليست جديدة على الوعي النقدي العربي قديمه وحديثِه، بل إنها إحدى المرتكزات الأساسية للحوار العربي ـ الإسلامي الطويل مع الحضارة الغربية منذ كانت موروثًا يونانيًا. وفوق ذلك، فإن المطالع في تاريخ الفكر النقدي العربي وروافده، سيدهش لتكرار المواقف المعبرة عن هذه الأطروحة، وتكرار صياغتها الإنشائية إلى حد يوحي بأنها أمست ضربًا من التفكير البدهي الذي لا يحتاج إلى دليل. فهذا حازم القرطاجني يرى في القرن السابع الهجري أن الأسس النقدية التي جاءت في كتاب أرسطو **فن الشعر** لا تصلح للأدب العربي، لأن الفيلسوف اليوناني «اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه» (حازم، ١٩٨١: ٦٨). ثم يأتي عصرنا هذا فيعبر محمد مندور عن رأي مشابه حين يؤكد أننا عندما «نريد درس الأدب العربي يجب أن نكون من الفطنة بحيث لا نحاول أن نطبق عليه آراء الأوروبيين وقد صاغوها لآداب غير آدابنا» (مندور، ١٩٧٣: ١٧٨).

لكن المشكلة في هذه الآراء المرددة هو أنها لا تكاد تتجاوز القناعة البدهية. وهذا بحد ذاته سبب كافٍ لإعادة التفكير بالقضية المطروحة واختبار مبرراتها المعرفية، سيما وهي تمثل إشكالية حضارية كبرى تمس العلوم الإنسانية بشكل عام وليس النقد الأدبي وحده. فمن المناهج النقدية المعاصرة والقادمة من الغرب كالبنيوية، ما يمد ظلاله على أكثر من علم إنساني. هذا بالإضافة إلى التعقيد الكامن في تلك المناهج عمومًا والذي لا يسمح بحسمها ببساطة وتعجل.

غير أن ضرورة استقصاء الموضوع لا تنبع من البساطة التي حسم بها فحسب، وإنما أيضًا ـ بل ربما بالدرجة الأولى ـ لأن هناك من يرى رأيًا آخر يتحفظ فيه قليلاً أو كثيرًا على أطروحة التحيز. فالمنهج في نظر هؤلاء أشبه ما يكون بالوعاء مُلِئ معرفة أو طرحًا نظريًا وفلسفيًا، ومن

الممكن، عبر تصور مجازي كهذا، إفراغ الوعاء مما فيه، وتعبئته بمادة مختلفة قد تكون الأدب العربي بدلاً من الأدب الفرنسي أو الأمريكي. ذلك أساسًا ما يقوله المفكر المعروف عبد الله العروي في تمييزه بين المنهجية والإبستمولوجيا واعتراضه على أولئك النقاد الذين يخلطون بينهما. يقول إن «ما يحصل عادة هو أن برنامجا يعطي نتائج مُرْضية في دراسة موضوع معين، فيروح صاحبه ينظر في أسسه المنطقية، وهكذا يقفز من المستوى الأول إلى الثاني». ثم يضرب لذلك مثالاً فيضيف إنه «يمكن أن ترفض التاريخانية أو البنيوية كفلسفة وتوظف كمنهج للتحليل في حدود معينة» (العروي، ١٩٨٦: ٩ ـ ١٠).

هذا الفصل بين المنهج ومضمونه الفلسفي يتبناه أحد أنشط النقاد العرب المعاصرين في الدراسات البنيوية، وهو كمال أبو ديب في كتابه **جدلية الخفاء والتجلي**. بل إن أبا ديب يذهب أبعد من ذلك إلى إلغاء أي مضمون فلسفي للبنيوية إذ يقول: «ليست البنيوية فلسفة، لكنها طريقة في الرؤية ومنهج في معاينة الوجود» (أبو ديب، ١٩٨١: ٧)[٢]، لذا فإن ذلك المنهج النقدي ـ البنيوية ـ يظل منهجًا محايدًا يمكن تبنيه وتطبيقه مع الاطمئنان لسلامة النتائج.

ومن الجدير بالاهتمام هنا أن أبا ديب يرى أنه بتطبيق منهج كالبنيوية يصل الفكر النقدي العربي إلى مستوى «إغناء الفكر العالمي»، ويتاح للأمة من خلاله أن «ترقى. . إلى المعاصرة الحضارية» من منطلق أن «الإغناء لا يتم بالنقل والتمثل، بل بالمشاركة في الاكتشاف، والجهد في العمل المتقصي، والمبادرة الفردية على مستوى الفكر والتحليل». فنظرة أبي ديب تتأسس على نزعة إنسانية شمولية تتطلع إلى وحدة الفكر الإنساني بالتغلب

---

(٢) يضيف أبو ديب: مكملاً وصفه للبنيوية:
«في اللغة لا تغير البنيوية اللغة، وفي المجتمع، لا تغير البنيوية المجتمع. . لكنها. . تغير الفكر المعاين للغة والمجتمع. .» لا يفسر أبو ديب كيف يمكن للبنيوية أن تغير الفكر دون أن تكون ذات مضمون فكري أو فلسفي. انظر البحث الموسع عن البنيوية كمذهب فلسفي فيما كتبه فؤاد زكريا تحت عنوان الجذور الفلسفية للبنائية في كتابه **آفاق الفلسفة** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨).

على حواجز التباين في السياقات الحضارية. وهذه نظرة مألوفة في تاريخ الفكر والنقد الأدبي العربي، بل ربما كان لها من العمق التاريخي والفكري ما للنظرة المناقضة لها. فقد تبناها الداعون للإفادة من الفكر اليوناني قديمًا، كمتى بن يونس والفارابي وابن رشد، وأكدها دارسون محدثون سواء من رواد النهضة العربية المعاصرة أو ممن تلاهم كطه حسين وإلياس أبي شبكة ومحمد غنيمي هلال ومحمد مندور أحيانًا(٣).

يقول محمد غنيمي هلال في معرض تقديمه للآراء النقدية الغربية في مجملها والتي سيتحدث عنها في كتابه **دراسات في مذاهب الشعر ونقده** إن تلك الآراء قد «أصبحت تيارات فنية عالمية، وموردًا عامًا يمتاحه ذوو المواهب من مختلف الأمم، وميراثًا مشتركًا للإنسانية جمعاء، لا مظنة لمأخذ في الإفادة منه.. فلسنا في تأثرنا بها بدعًا في تاريخ الفن والنقد العالمي، إذ التعاون العالمي في تاريخ الأدب والفن كالتعاون العالمي في تاريخ العلم، كلاهما طريق لكمال التراث القومي والنهضة به

---

(٣) في كتابها **قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠) ص ٢٠٣ ـ ٢٠٨ تقدم د. عائشة عبد الرحمن «بنت الشاطئ» استعراضًا موجزًا ومفيدًا للاتجاهات التعريبية في النقد والأدب العربي المعاصر، وتذكر محمد مندور كأحد السائرين في تلك الاتجاهات. والواقع أن مندور يعبر عن موقف مضطرب، فبالرغم من رأيه المشار إليه في الصفحة (٢) فإنه يدعو في مكان آخر من نفس الكتاب إلى التغذي «بالأدب والفنون الأوروبية» لكي «نجاري التفكير الأوروبي» ولكي «نجدد حياتنا الروحية»: (مندور، ١٩٧٣: ٦٧ ـ ٦٨).

انظر أيضًا إلياس أبو شبكة في كتابه **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة** (بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣)، الذي يتخذ موقفًا شديد الاضطراب أيضًا، فبالرغم من أنه ينتقد الداعين إلى احتذاء الموضات الأدبية الغربية الحديثة (ص ١٠٧)، وبالرغم من اختتامه الكتاب بالقول إن الأدب العربي «يستمد اليوم غذاءه من تربته وجوه» (ص ١٣٦) فإن الاتجاه العام للكتاب هو تذكير العرب بأهمية الأخذ من الغرب، وإن تضمن ذلك الحط من قيمة الأدب العربي: «ولا سبيل لنا أن ننكر أن الأدب العربي لم يبلغ في أي عصر من عصوره منذ فجره إلى اليوم ما بلغه الأدب اليوناني أو اللاتيني أو العبراني، ففيم يشيح الأدباء والمتأدبون في البلاد العربية عن تلك الذخائر الإلهية المدفونة في مطاوي كتب اليونان واللاتين والعبرانيين؟» (ص ٨٧ ـ ٨٨).

حرصًا على مسايرة ركب التقدم في العالم» (هلال، بدون تاريخ: ٥٧).

إن من الواضح أن المفاهيم المسيطرة على المقولات السابقة «الفكر العالمي» و«المعاصرة الحضارية» عند أبي ديب، و«التعاون العالمي» و«مسايرة ركب التقدم في العالم» عند هلال، تتحد معانيها ضمن مرجعية غربية أولاً وأخيرًا فالعالم هنا هو الغرب وليس الشرق، ليس الصين أو اليابان مثلاً، والعالمية هي الارتقاء حسب المقاييس الحضارية التي يفرضها ذلك الغرب. فلم لا يحدث والحالة هذه أن تكتسب مناهج النقد الغربية صفة العالمية ذات الحياد المتجاوز لإقليميات الثقافة؟ ثم ألا يحدث ـ نتيجة لذلك ـ أن تغيب كل البدائل الأُخرى، ويتضاءل حجم الإرث الحضاري غير الغربي؟ إن الخطاب النقدي الموظف في تلك المقولات يعبر عن تحيزه للغرب لا من خلال تبنيه لمناهجه وإلغاء ما عداها فحسب، وإنما أيضًا من خلال تبنيه لخطاب نقدي غربي يتحدث عن نفسه وعن العالم من وجهة نظر متحيزة لغربيتها طبعًا. إنه ينظر إلى العالم بنفس العين التي نظر من خلالها نقاد كماثيو آرنولد في القرن التاسع عشر وت. س. إليوت في القرن العشرين، وكلاهما متأثر بفكرة التفوق الأوروبي وبالمركزية الحضارية الغربية عمومًا(٤).

إن الحسم والبساطة اللتين ترفض بهما المناهج النقدية الغربية أحيانًا هما نفس الحسم والبساطة التي تقبل بهما تلك المناهج أحيانًا أُخرى. والمؤكد أنه لا الرفض بحد ذاته قادرًا على إضعاف حضور تلك المناهج في سياقات حضارية غير سياقاتها، ولا مجرد القبول متمكنًا من منح تلك المناهج صفة الحياد الذي يمكنها من الانسجام الكامل داخل أُطر غير أطرها الأصلية. إننا هنا إزاء موقفين يندرجان تحت قائمة الحلول السهلة المتناول في مواجهة مسألة بالغة الأهمية والتعقيد. ومثلهما في السهولة

---

(٤) انظر مثلاً: Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson (Cambridge U. Press, 1971), p. 184, *A Matthew Prose Selection*, ed. John D. Jumb (New York: Mecmillan, 1965), pp. 1-29, T. S. Eliot, *After Strange* Gods (N. Y.: Harcourt Brace, & Co., 1934), pp. 15-44.

أحيانًا القول بالانتفاء والمزاوجة، وأخذ ما يتناسب وترك ما لا يتناسب. فما أكثر ما يتحول هذا القول إلى مَطِيّة جاهزة للقفز على كل التعقيدات وصولاً إلى تركيبة من الأفكار ليس لها من المنطق التبريري سوى مزاج صاحبها. وفي كثير من تلك الأحيان التي ينجح ناقد في انتقاء عناصر يعتبرها صالحة تكون أسس المناهج أو المنهج المنتقى قد تغيرت إلى حد يبرر التساؤل عما إذا كان قد بقي شيء من جوهر ذلك المنهج. ومن هذا القبيل الحديث عن بنيوية عربية أو ماركسية عربية أو ما إلى ذلك: ما هو القدر الذي يكون قد تبقى من البنيوية أو الماركسية بعد تعريبها ليبرر الاستمرار في تسميتها بالبنيوية أو الماركسية؟

هذا لا ينفي بالطبع أن تنجح محاولة هنا وأُخرى هناك؛ بل إن الدراسات البنيوية بالذات قد حققت قدرًا كبيرًا من النجاح. لكن السؤال يظل مع ذلك عالقًا وملحًا عن مدى التشوه الذي يلحق بالأعمال الأدبية، بل وبالتشكيل الحضاري بأكمله، على الرغم مما قد يتحقق من النجاح؟ ذلك هو السؤال الذي تحاول هذه الورقات أن توصل الإجابة عنه عن قناعة بالأطروحة المشار إليها في البدء، والتي يكسبها أحد النقاد العرب، هو صلاح فضل، قدرًا أكبر من التفصيل بتعبيره الأبلغ حين يقول إننا عندما «أخذنا في التعرف على هذه المذاهب (النقدية)، وخضع بعضنا لتأثيرها، فقدت أهم سمتين لها، وهما تجذرها في الواقع الحضاري المباشر، استجابة لتطوره الداخلي ومعطيات ذاكرته التاريخية، كما فقدت عنصر التعاقب في خط زمني مستقيم، فعلقت أمشاجها بنا دفعة واحدة، وتحولت من مذاهب تعتمد على مرتكزات فلسفية متكاملة ومبادئ نظرية متناهية إلى بعض الاختراقات الفردية، والنزاعات المحدودة الأثر، وعملت كلها متزامنة على إعادة ترتيب مجالنا الأدبي، وتوجيه إنتاجه» (فضل، ١٩٨٨: ٣٩٣)[٥].

غير أن دراستنا هنا لن تكون للآثار المترتبة على تطبيق المناهج

(٥) قارن بملاحظة تحذير محمد بنيس من «تبني مصطلحات لم نقم بإنتاجها ولم يطرحها واقعنا» في ندوة الشاعر العربي المعاصر ومفهومه النظري للحداثة **مجلة فصول** م٣، ج١ (١٩٨٢) ٣٦٠ ـ ٢٦٨، ولتحليل أكثر شمولية لهذا الموضوع

النقدية الغربية كما يشير إليها صلاح فضل هنا. فمع أن دراسة تلك الآثار تبدو ضرورية، بل بدهية للكشف عن تحيزات المنهج، إلا أنها يجب أن تسبق بقراءة للمنهج أو للمناهج نفسها، أي بالكشف عن التحيزات في موطنها الأصلي قبل أن تتحول إلى آثار. تلك خطوة منهجية لهذا البحث يجب أن نوضحها، خاصة وإننا نثير أسئلة حول المنهج. كما يجب أن نحدد في البدء معالم الرؤية والإطار المعرفي التي يصدر عنها هذا النقاش. أي أن تساؤلنا حول التحيز يجب أن يشملنا نحن أيضاً في هذا البحث، بل أن يشملنا قبل أي واحد آخر.

إن القول بتحيز مناهج النقد الغربي هو أولا قول بتحيز المناهج النقدية كلها، وليس في الغرب وحده. بل إنه التحيز الذي نعنيه حين نشير إلى مفهوم مثل الخصوصية الحضارية، وهو المفهوم الذي لا نستطيع بدونه أن نتحدث عن حضارة غربية أو عربية إسلامية، أو غير ذلك من التحديدات القائمة على القناعة باختلاف السياقات الحضارية الإنسانية.

ذلك معلم أول. والمعلم الثاني هو القول بتحيز المنهج أو بالخصوصية الحضارية ليس قولاً بتحيز المنهج بأكمله، أي ليس إلغاء لإمكانات الاستفادة أو لوجود أشياء مشتركة؛ فالقول بإلغاء كل ذلك قول ساذج ومناف لحقائق الفكر والتاريخ. تحيز المنهج هنا يعني ببساطة انسجام مجمل آليات التفكير والاستنباط المعرفي مع الأنساق الكبرى للثقافة أو الحضارة التي تصدر عنها تلك الآليات. والاعتقاد بصحة ذلك سيعني بالدرجة الأولى إلغاء النقل السهل أو الاستعارة المجانية، وتأصيل طرائق التفكير ضمن ظروفها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية. لكي يتم التلاقح الحضاري في حدود الشخصية الحضارية القائمة، أي ضمن الوعي بالاختلاف.

هذا يضعنا أمام تحديد نظري ثالث نوضح به طبيعة الاختلاف

= انظر دراسة محمود أمين العالم «**الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر**» الفلسفة العربية المعاصرة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨) ص ٧١ ـ ١٢٣.

الحضاري الذي يشكل محكًا أساسيًا، وإن كان ضمنيًا، لأطروحة هذه الدراسة. ففي خلفية استكشافنا لما ورائيات مناهج النقد الغربي يكمن تصور أساسي لخصوصية الحضارة العربية الإسلامية، نستند إليه حين نقول بتحيز المناهج الغربية، ذلك التصور يتعذر عمليًا التوسع في رسم معالمه؛ لأنه موضوع بالغ الضخامة وقائم بذاته. لكننا نشير إشارة عابرة إلى الدراسات الشمولية المعمقة في ذلك الموضوع، التي قام بها مجموعة من المفكرين العرب المعاصرين، في طليعتهم الدكتور محمد عابد الجابري في نقده للعقل العربي، والتي أبرز فيها خصوصية ذلك العقل إزاء نظيره الأوروبي. كما نشير أيضًا إلى الإضاءات التحليلية التي أنجزها باحثون آخرون لمفاهيم أساسية في تشكل الفكر والأدب مثل «التراث» و«المجتمع» و«الوطن»[٦]. وتكفي العودة إلى جذور بعض المصطلحات الثقافية النقدية الأساسية لإدراك مدى التباين أحيانًا كثيرة بين الثقافة العربية الإسلامية ونظيرتها الغربية.

إن مفهوم «النص» مثلاً، وهو المفهوم الحاسم في تشكيل بعض المناهج النقدية الغربية المعاصرة، هو أحد المفاتيح البارزة لما نجده من تباين. فثمة إجماع تقريبًا بين المعاجم العربية على أن النص يحمل معنى الإسناد، والتعيين: قال الأزهري: النص أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها.. ونص القرآن، ونص السُنّة، أي ما دل ظاهر لفظهما عليه من

---

(٦) انظر محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٥) ص ٢٧ ـ ٢٩، **وبنية العقل العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١ ١٩٨٦) ص ٥٠ ـ ٥١ وانظر لنفس المؤلف «**التراث ومشكل المنهج**» وفي **المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**. تأليف عبد الله العروي وآخرون (الدار البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٦) ص ٧٣ ـ ٧٤، وعلي أومليل: «ملاحظات حول مفهوم (المجتمع) في الفكر العربي الحديث» في **دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث**. انظر أحمد شحلان وآخرون (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٥) ص ٢٣١ ـ ٢٥١، والسعيد بنسعيد: «المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر: ملاحظات منهجية» في **إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم الإنسانية**، تأليف وتعليق بنعبد العالي وآخرون (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧).

الأحكام (**لسان العرب**). وفي **تاج العروس**: «النص بمعنى الرفع والظهور. قلت ومنه أخذ نص القرآن والحديث وهو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره..» فأين هذا من المدلول اليوناني واللاتيني الذي تعود إليه كلمة «Text» في اللغات الأوروبية الحديثة، حيث تحمل الكلمة معنى «النسيج» و«التداخل» وهو المعنى الذي مهد لظهور نظرية النصوصية، أو اشتباك النصوص ببعضها بشكل نسيجي.

صحيح إن مفهومنا العربي المعاصر للنص قد تغير عن المفهوم القاموسي القديم، بل لعله عند البعض منا يحمل المفهوم الغربي ممتزجًا مع المفهوم العربي الإسلامي الموروث. لكن هذا لا يجيز لنا أن نسقط المفهوم الغربي، أو مفهومنا المزيج، على أدب وثقافة أُنتجت في ظروف مختلفة كثيرًا عن ظروفنا؛ المفاهيم تظل مختلفة تبعًا لاختلافات السياقات الحضارية. ومهما كان ذلك الاختلاف نسبيًا، فإننا مطالبون بإدراكه والصدود عنه حين يتطلب الأمر ذلك.

في موروثنا الفكري والنقدي سنجد تأكيدًا على أهمية ذلك الإدراك وإضاءة لبعض جوانب التحيز المنهجي. وهذا هو أحد سببين رئيسين لتوقفنا قليلاً عند ذلك الفكر كما سيأتي. أما السبب الثاني فهو أن في ذلك الفكر الموروث نموذجًا تاريخيًا يمكن اعتباره سابقة في تاريخ الفكر، نحن في أمسّ الحاجة إليها لتعزيز موقفنا النقدي أو التساؤلي، إزاء الفكر الغربي المحيط بنا من كل الجهات تقريبًا، وبقدر وحِدّة أكبر بكثير مما كان يحصل في الماضي.

ففي المواجهات الفكرية لابن سينا والغزالي وابن رشد وغيرهم، نجد ما يذكرنا بأن الاستعارات الفكرية والأدبية لا يجب أن تتم إلا بعد تمحيص وتساؤل، ليس من منطلق الارتياب في الفكر الآخر، وإنما إدراكًا للاختلاف، وحرصًا على تماسك الشخصية الحضارية. النموذج الذي نجده عند أولئك المفكرين يعزز هذا الموقف التساؤلي من خلال (أشكلته) أو تأزيمه للعلاقة بالغرب. وسنحس بذلك بالرغم من قِصَر وقفتنا إزاء ذلك النموذج، وبالرغم أيضًا - وقد يكون هذا هو الأهم - من اختلاف الظروف التاريخية - فعلاقتنا بالغرب ليست - تمامًا - تلك

العلاقة التي تبلورت في القرن الثالث أو الرابع أو الخامس الهجري، الغرب غير الغرب، ونحن اختلفنا عن ابن سينا وحازم القرطاجني. لكن المواجهة الحضارية تحافظ - بالرغم من ذلك - على الكثير من سماتها. وليس أدل على ذلك من أن الفكر الغربي المعاصر يواجه إشكاليات التحيز وعلاقته بالآخر بكيفيات تذكرنا كثيرًا بما كان يحدث يومًا في مشرق العالم الإسلامي وغربه.

حين نأتي إلى مناقشة بعض أطروحات ذلك الفكر الغربي بوصفه جزءًا من المناهج النقدية، وهي المناقشة التي تشكل صلب هذا البحث، فإننا لن نجد بالطبع فكرًا ونقدًا مهتمًا بالحضور العربي أو الإسلامي في داخله. لكننا سنجد فكرًا ونقدًا واعيًا إلى حد كبير بمحدوديته واختلافه، بل وقلقًا أحيانًا لتلك المحدودية والاختلاف ضائقًا بنماذجه السائدة، متطلعًا إلى كسرها. أكثر من مفكر وناقد، وأكثر من منهج نقدي وفلسفي يعلن - حينًا بقلق وأحيانًا بلا قلق - عن امتلاء الغرب بنفسه، أو عن كون الغرب مغلقًا ضمن مرجعيته الذاتية. تطالعنا تلك الإعلانات أحيانًا ونحن نتابع صراع المناهج، بحث النظريات عن أفضليتها، إيضاح الاتجاه منها لمحدودية الاتجاه الآخر، بل وفي كشف الرؤية النقدية عن نقاط ضعفها. وإذا كان ذلك يوفر علينا الكثير من الجهد، فإنه أيضًا يخلق موقفًا حرجًا لأولئك الواقعين خارج أطر تلك المناهج - من ناحية انتمائهم الحضاري - وهم يحاولون إثبات امتلاكها لدرجة من الكمال والحياد والعالمية، لم تدعها لنفسها إن لم تعلن أنها منها براء(٧).

(٧) انظر: Ronald Barthes, *The Grain of the Voice: Interviews* 1962-1982, tr. Linda Coverdale (New York: Hill and Wang 1985), pp. 158-9, Eugenio Donato, «Historical Imagination and the Idioms of Criticism». *The Question of Textuality: Strategies of Reading in Contemporary American Criticism*, ed. W. V. Spanos, et al. (Bloomington: Indiana U. Press, 1982), p. 52-55, Frederic Jameson, «Beyond the Cave: Modernism and Modes of Production», *The Horizon of Literature, ed.* Paul Hemadi (Nebraska Press, 1982), pp. 160-61.

١ ـ تحيز المنطق: النموذج التراثي

يطرح ابن سينا في مقدمة كتابه **منطق المشرقيين** إشكالية المنهج بوصفها إشكالية في عالم المنطق. ذلك أن ابن سينا، شأنه شأن كثير من فلاسفتنا القدماء، يعرف المنطق تعريفًا يمنحه الكثير من سمات ما نسميه اليوم المنهج؛ يقول: إن علم المنطق آلة في سائر العلوم ـ لأنه يكون علمًا منبهًا على الأصول التي يحتاج إليها كل من يقنص المجهول من المعلوم باستعمال للمعلوم على نحوٍ وجِهَة يكون ذلك النحو وتلك الجهة مؤديًا بالباحث إلى الإحاطة بالمجهول.. (ابن سينا، ١٩١٠: ٩)[٨].

أما الإشكالية التي يشير إليها ابن سينا فهي أنّ أسس علم المنطق أو الأسس المنهجية للمعرفة تتشكل من خلال رؤية فلسفية كلية، مما يعني أن اختلاف الرؤية الفلسفية مقترن ضرورة باختلاف الأسس المنهجية أو المنطقية. أو بتعبير آخر، إنه إذا تغيرت الفلسفة لزم تغيير الأسس المنهجية في البحث والاستقراء المعرفي التي تقوم تلك الفلسفة عليها أو التي نبعت من تلك الفلسفة. وهذه إشكالية يواجهها ابن سينا وهو يحاول أن يؤسس لرؤية فلسفية مغايرة للفلسفة الأرسطية، أو بالأحرى لفلسفة أتباع أرسطو المعروفين بالمشائين، خاصة أولئك المعاصرين لابن سينا، و«منطق المشرقيين» هو ـ كما يتضح ـ البديل الذي يراه الشيخ الرئيس للمنطق اليوناني، محاولاً ـ من خلال المقارنة بين منهجين معرفيين مختلفين، أحدهما يوناني والآخر مشرقي، وهذا الأخير مزيج لفلسفات هندية وفارسية وأفلاطونية محدثة ـ أن يكتشف الصحيح من الزائف. والواقع أن ابن سينا يضع أيدينا هنا على مفتاح بالغ الخطورة فيما نحن بصدده. فأسلوب المقارنة بين بدائل مختلفة من شأنه إلغاء الهالة التي قد يحملها منهج فكريٍ معين، وتذكيرنا بالإمكانات الدائمة للخيار. يقول ابن سينا مشيرًا في البدء إلى المشائين الأرسطيين وتمكنه من فهم آرائهم:

«وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه أو ما اشتغلنا به، ولا يبعد

---

(٨) عن علاقة المنطق بالمنهج في الفكر السينوي انظر: محمد عزيز نظمي سالم: **تاريخ المنطق عند العرب** (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٣) ص ١١٩.

أن يكون قد وقع إلينا من غير جهة اليونانيين علوم، وكان الزمان الذي اشتغلنا فيه بذلك في ريعان الحداثة، ووجدنا من توفيق الله ما قصر علينا بسببه مدة التفطن لما أورثوه. ثم قابلنا جميع ذلك بالنمط الذي يسميه اليونانيون (المنطق) - ولا يبعد أن يكون له عند المشرقيين اسم غيره - حرفًا حرفًا، فوقفنا على ما تقابل وعلى ما عصى، وطلبنا لكل شيء وجهه، فحق ما حق وزاف ما زاف» (ابن سينا، ١٩١٠: ٣)(٩).

ثم ينقل ابنُ سينا مواجهته المعرفية هذه إلى ميدان النقد الأدبي من خلال تلخيصه لكتاب أرسطو **فن الشعر**، فيؤكد أهمية الانتقاء والإبداع في تناول النقد الأدبي اليوناني. ذلك أن غرضه من التلخيص هو «الاستقصاء فيما ينتفع به من العلوم..» وهو بعد ذلك لا يستبعد «أن نجتهد نحن فنبتدع في علم الشعر المطلق، وفي علم الشعر بحسب عادة هذا الزمان، كلامًا شديد التحصيل والتفصيل». الذي حدث في الواقع هو أنّ ابن سينا لم يبتدع شيئًا يذكر في علم الشعر، وإنما ترك ذلك لناقد كبير هو حازم القرطاجني الذي أعلن في كتابه المعروف **منهاج البلغاء وسراج الأدباء** أنه قد ذكر «في هذا الكتاب تفاصيل الصنعة ما أرجو أنه من جملة ما أشار إليه أبو علي ابن سينا» (حازم، ١٩٨١: ٧٠) قد أكد قبل هذه الملاحظة على أن:

«الحكيم أرسطاطاليس، وإن كان اعتنى بالشعر بحسب مذاهب اليونانية فيه ونبه على عظم منفعته وتكلم في قوانين عنه، فإن أشعار اليونانية إنما كانت أغراضًا محدودة في أوزان مخصوصة، ومدار جل

(٩) الواقع أن ابن سينا في هذا الكتاب لا يواجه سلطوية الفكر الآخر فحسب، وإنما سلطوية الماضي أيضًا متمثلة - كما هو الفكر الآخر - في الفلسفة اليونانية الأرسطية. يقول الشيخ الرئيس في ثورته على المشائين: إن الواحد منهم «مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقله ولو وجدها ما استحل أن يضع ما قاله الأولون المفتقر إلى مزيد عليه أو إصلاح له أو تنقيح إياه». ولعل هذه المواجهة لسلطويتي الآخر والماضي معًا هي مما يميز الفكر العربي الإسلامي إذا ما قورنت مواجهته لتلك التي خاضها الفكر الأوروبي في عصر «التنوير» - كما عند ديكارت وسبينوزا - ضد الفكر الأرسطي والعصور الوسطى الأوروبية.

أشعارهم على خرافات كانوا يضعونها يفرضون فيها وجود أشياء وصور لم تقع. . ولو وجد هذا الحكيم أرسطو في شعر اليونانيين ما يوجد في شعر العرب من كثرة الأحكام والأمثال، والاستدلالات واختلاف ضروب الإبداع. . لزاد على ما وضع من القوانين الشعرية» (حازم، ١٩٨١: ٦٨ ـ ٦٩).

وكان بإمكان حازم القرطاجني أن يستشهد أيضًا بكلام ابن رشد حول تحيز فن الشعر لأرسطو؛ فابن رشد بالرغم من كونه أحد كبار المتحمسين للفلسفة الأرسطية والداعين إلى الانفتاح على الفكر اليوناني، لم يفته أن يلاحظ في تلخيصه لكتاب أرسطو أن من القوانين التي استنبطها الفيلسوف اليوناني ما لا ينطبق على غير شعر اليونانيين. فتلخيصه مقتصر على ما يمكن اعتباره قوانين كلية تنطبق على مختلف الآداب، وذلك هو الجانب الأصغر من فن الشعر.

«الغرض من هذا القول تلخيص ما في كتاب أرسطوطاليس في الشعر من القوانين الكلية المشتركة لجميع الأمم أو للأكثر، إذ كثير مما فيه هي قوانين خاصة بأشعارهم. وعاداتهم فيها إما أن تكون نسبًا موجودة في كلام العرب، أو موجودة في غيره من الألسنة» (بدوي، ١٩٥٣: ٢٠١).

وإذا كان هذا هو موقف أحد أشد المتحمسين للإفادة من الفكر اليوناني، أو من يقابلون من يسمون اليوم بالتغريبيين، فما بالك بموقف الفريق المحافظ من المفكرين والنقاد. لقد عبر هؤلاء المحافظون عن حذر أشد، وأشهروا أسلحتهم في وجه الداعين إلى الانفتاح الثقافي. وكان من هؤلاء النحوي أبو سعيد السيرافي وابن تيمية والغزالي، وموقف هذين الأخيرين من الفلسفة معروف. أما أبو سعيد السيرافي فمشهورة المناظرة التي جرت بينه وبين متى بن يونس القنائي، مترجم أرسطو وأستاذ الفارابي، (في القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي)، فقد رفض السيرافي في تلك المناظرة دعوى متى بن يونس أن علم المنطق ـ بشكله اليوناني ـ هو الفيصل الوحيد بين الصحيح والخطأ، ودعم رفضه

بالإشارة إلى التحيز الثقافي: «ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك، والهند، والفرس، والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه حكمًا لهم وعليهم، وقاضيًا بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه؟» وحين رد متى بن يونس على ذلك بالتوكيد على أن «الناس في المقولات سواء» كما في الأرقام، رد عليه السيرافي ذلك الرد البدهي القائل إنه ليست كل القضايا بوضوح الأرقام[١٠] (ياقوت، دون تاريخ، ج٨: ١٩٠: ٢٢٧).

ومع أن القارئ لتفاصيل تلك المناظرة قد يحس بأن تحيزًا إلى جانب السيرافي قد جعل المؤرخين يغضون من شأن آراء متى بن يونس، خاصة أن هذا الأخير لا يتمتع بربع الوقت والمساحة المعطاة للسيرافي، فإن الآراء التي كان يمكن لمتى أن يعبر عنها قد وجدت بعد ذلك من يطرحها ربما بقدر أكبر من النضج والفاعلية. فهذا ابن رشد يخالف رأي السيرافي حول تحيز المنهج الفلسفي أو ما يسميه بالقياس العقلي ويدعو إلى رؤية متجاوزة للفروقات المذهبية أو العقدية، وذلك في كتابه **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**: «فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة» (ابن رشد، ١٩٨٦: ٢٦)، المشكلة هنا في ماهية شروط الصحة وكيفية تحديدها؛ ذلك هو بيت القصيد؛ لأن القول بتحيز المنهج قائم على القناعة بصعوبة توفر شروط الصحة التي تجعل منها قياسًا ما صالحًا لكل زمان ومكان دون أن تحدث انقطاعات أو خلخلات حضارية رئيسية. فالمنطق أو المنهج أو المقارنة النقدية جزء من فلسفة ينبع منها ليعود إليها. يقول الفيلسوف الأمريكي جون ديوي إنه بالرغم مما قد يبدو فإن المنطق منحاز لقاعدة فلسفية يتكئ عليها:

---

(١٠) أورد أبو حيان التوحيدي هذه المناظرة أيضًا في **الإمتاع والمؤانسة** تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين (بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ، ج١) ص ١٠٨ - ١٢٨.

«ففي ظاهر الأمر يبدو من غير الملائم للنظرية المنطقية أن تتشكل تبعًا للمذهب الفلسفي واقعيًا أو مثاليًا، عقليًا أو تجريبيًا، ثنائيًا أو واحديًا، ذريًا أو كليًا عضويًا في منحاه الميتافيزيقي، ومع ذلك فحتى حين لا يفصح المؤلفون في المنطق عن ميولهم السابقة في اتجاهاتهم الفلسفية، فالتحليل يكشف عن الرابطة (بين تلك الميول وما يذهبون إليه من نظرية منطقية)، بل قد يحدث في بعض الحالات أن تستعار أفكار من هذا المذهب الفلسفي أو ذاك لكي يتخذ منها صراحة أسس يقام عليها المنطق بل تقام عليها الرياضة»[(١١)] (ديوي، ١٩٦٩: ٥٦).

إن في القول باستقلال المنهج عن غايته المعرفية، أو إطاره الفلسفي، إدعاء بانفصال الشكل عن المضمون، والطريق عما يوصل إليه (المنهج = الطريق) وعن أسباب شقه وتمهيده. ووجود أهداف إنسانية مشتركة لا يلغي تنوع الوسائل المؤدية إلى تلك الأهداف. بل لقد أصبح في عداد البدهيات القول بأن الغاية والوسيلة مكملتان لبعضهما، أو أن إحداهما تشكل الأخرى إلى حد أنه لا يمكن معرفة الغاية دون بلورة الوسيلة أو المذهب إليها حسب تعبير ابن الرومي:

ألا من يُريني غايتي قبل مذهبي ومن أين والغايات بعد المذاهب؟

٢ ـ من المقدس إلى الدنيوي: شكلانية النماذج

يقول الناقد الكندي المعروف نورثروب فراي N. Frye إنه لكي ينسجم مذهب النقد مع غايته لابد للمبادئ والفرضيات النقدية... أن تنمو من الفن الذي يتناوله النقد، تلك خطوة أساسية لتحقيق استقلالية النقد وبناء شخصيته العلمية.

---

(١١) يورد ديوي ثلاثة تعريفات للمنطق أحدها يقول «بأن المنطق مختص بعمليات الاستدلال التي هي وسيلتنا إلى بلوغ المعرفة، والمعرفة العلمية على وجه الخصوص»، وهو تعريف يتفق تقريبًا مع تعريف ابن سينا، ويمكن اعتباره تعريفًا للمنهج أيضًا. انظر حول العلاقة بين المنهج والمنطق محمد فتحي الشنيطي: **أسس المنطق والمنهج العلمي** (بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠) ص ٧ ـ ٢٠.

لا يجوز لمبادئ النقد أن تؤخذ جاهزة من اللاهوت، أو الفلسفة، أو السياسة، أو العلم، أو أي من هذه مجتمعة (Frye, 1957: 7) وأول تلك المبادئ، وأهمها بالنسبة لفراي هو أن الأعمال الأدبية تشكل فيما بينها وحدة متكاملة تقوم على ما يربط تلك الأعمال من رموز أو تقاليد، أو حسب التعبير المفضل في منهج فراي، نماذج: أقصد بالنموذج الرمز الذي يصل القصيدة بالأخرى ويساعد بالتالي على توحيد تجربتنا الأدبية (Frye, 1957: 99). Formalist Criticism، والذي يشمل النقد الجديد في الولايات المتحدة الأمريكية والشكلانية الروسية، فالقاسم المشترك بين هذه المناهج هو استقلالية الأدب عن غيره من أنواع الخطاب اللغوي، وذلك من خلال العلاقات الشكلية ـ الرموز، الاستعارات... إلخ. مرجعية الأدب ليست الحياة الاجتماعية أو حركة التاريخ، وإنما الأدب نفسه ومبدأ النقد الأساسي، كما حدده ت. س إليوت، رائد النقد الجديد في هذا القرن، هو أنه ينظر إلى الأعمال الأدبية بوصفها تشكل نظامًا مثاليًا فيما بينها (Eliot, 1950: 12-22). يقول فراي معلقًا: هذا هو النقد الأساسي، ثم يصف كتابه **تشريح النقد** بأنه محاولة للتهميش على مقولة إليوت.

غير أن منهج فراي يظل مع ذلك مستقلاً عن غيره من الاتجاهات الشكلانية، ومنبع استقلاليته هو الشمولية التي يحاول تحقيقها من خلال دراسة النماذج كروابط رمزية بين الأعمال الأدبية. فبينما يركز الشكلانيون الروس على مجازية اللغة، والنقاد الجدد على أعمال أدبية منفردة، يحاول فراي أن يتوصل إلى نظام شمولي للأدب ككل، كذلك الذي أشار إليه إليوت، ولكنه لم يحققه. وذلك هو ما يمنح كتاب فراي **تشريح النقد** شخصية موسوعية فريدة في تاريخ النقد الأدبي الحديث، وهو ما يجعل إنجازاته النقدية الهائلة حلقة وصل بين النقد الجديد والبنيوية بما تسعى إليه من شمولية مطلقة تقريبًا، كما أن هذا الموقع المتميز لمنهج فراي هو ما يجعله مناسبًا كمحطة أولى لبحثنا هنا، ومحاولتنا أن نكتشف تحيزات المناهج النقدية الغربية، فمن خلال منهج فراي نستطيع أن نقرأ التوجهات الشكلانية وهي تلقي ببعض مبادئها الأساسية

في بوتقة واحد من أكبر العقول النقدية المعاصرة في الغرب[١٢]. وأهم من ذلك، فإننا سنكشف بعض الجذور الثقافية لتلك المبادئ.

ولنبدأ حيث يجب أن تكون بداية كل دارس أو متأمل للفكر الغربي الحديث، أي من حقيقة كون ذلك الفكر لا دينيًا، بمعنى أنه لم يعد يوجد في الغرب تيار فكري، أو نظرية مهمة ومؤثرة في أي من الحقول المعرفية، تقول بوجود الله، أو بأن للكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد) أية مصداقية خارج الإطار الرمزي أو الأسطوري. فتيّارات الفكر الغربي الرئيسة، أو فلسفاته ونظرياته في العلوم الإنسانية وغيرها، ذات شخصية علمانية Secular بالدرجة الأولى؛ وهذه الشخصية العلمانية هي التي بدأت تسيطر على الحضارة الغربية ككل منذ عصر النهضة، وقد أصبحت في عداد البديهيات التي لا تحتاج إلى ذكر، كما يقول م. هـ. إبرامز Abrams الذي أرّخ لذلك الفكر من زاوية التقاء الأدب والنقد من ناحية بالدين والفلسفة من ناحية أخرى[١٣]. ولكن سيطرة تلك الشخصية العلمانية لا تعني بحال من الأحوال انتهاء الدين، ونقصد به التراث اليهودي ـ المسيحي Judeo-Christian Tradition من الفكر الغربي: كل ما حدث هو رفض عقلاني واع يداخله ويجري من تحته في معظم الأحيان حضور لاواع أو واع لما أسماه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو برموز الثقافة (Foucault, *Codes Of Culture* 1973; xx) ومن أهمها المعتقدات الدينية. هذا المزيج من الحضور واللاحضور الديني شرحه الناقد الأمريكي اليهودي هارولد بلوم مؤخرًا بقوله: «إنه لم تعد هناك هرطقة دينية، لأنه لم تعد هناك أصولية دينية. كل ما هنالك هو مسلمات،

---

(١٢) هناك شبه اتفاق بين عدد من كبار النقاد الأمريكيين على أن فراي أهم ناقد يكتب باللغة الانكليزية منذ الخمسينات. انظر: Robert D. Denham, ***northrop Frye and Critical Method*** **(University Park: The Pennsylvania State University Press, 1978), Vol. VII.**

(١٣) م. هـ. أبرامز: **M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism***

«إن من المتعارف عليه تاريخيًا أن مجرى الفكر الغربي ظل منذ عصر النهضة يسير باتجاه علمانية متزايدة».

مسلمات، افتراضات ميتافيزيقية ومعرفية مسلم بها دون نقاش في كل الحقول الأكاديمية، وخاصة في دراسة الأدب»(١٤)، أو بتعبير آخر، إن ثمة معتقدات دينية وغير دينية استنبطت لأنه لم تعد هنالك معايير قادرة على مناقشتها أو تقييمها، مما أدى إلى استمرار تلك المعتقدات في ممارسة تأثيرها بصمت.

المنهج النموذجي وأسسه الشكلانية في نقد فراي تمنحنا مثالاً بارزًا لعملية الاستبطان الثقافية تلك. المعتقد الديني والنزعة العلمانية يلتقيان في توظيف فراي للنماذج كوحدات إبداعية ومعرفية، وفي إيمانه - في نفس الوقت بأسطورية الكتاب المقدس واستقلالية الأدب. من نقاش فراي يتضح أنه يعي بعض ما يحدث، لكنه لا يعي كل شيء: إنني أشعر أن الدراسة التاريخية بدون استثناء نوع من النقد التحليلي أو أدنى مرتبة، وإن النقد الأعلى نشاط مختلف.. هذا الأخير هو بالنسبة لي النقد الأدبي الخالص، فهو يعتبر الكتاب المقدس.. وحدة نموذجية.. (Frye, 1957: 315). يشير فراي هنا إلى التراث التفسيري المسيحي للكتاب المقدس، والذي ركز في بداياته، كما في أعمال القديس أوغسطين (القرن الرابع الميلادي)، على الدمج الرمزي أو النموذجي للعهدين القديم والجديد بإثبات أن العهد القديم بأحداثه وأشخاصه كان تهيئة لأحداث العهد الجديد وأشخاصه (آدم نموذج Type سابق وتحضيري لعيسى، وهكذا). ذلك المنهج التفسيري، الذي يعرف بالتفسير التيبولوجي - Typology أي الذي يقوم على تفسير أحداث وأشخاص الإنجيل بوصفها نماذج سبق التنبؤ بها والتهيئة لها في التوراة، يشكل منهجًا نموذجيًا للنقد النموذجي أو نقد النماذج العليا الذي يتبناه فراي وهو نقد نموذجي متقدم زمنيًا، وفراي يعي هذه العلاقة ويؤكدها كالتحام ثقافي بين نقده الأدبي الدنيوي ومنهج علماء المسيحية الأوائل. كما أن فراي حريص على

---

(١٤) هـارولـد بـلـوم: Harold Bloom, In an Interview With Robert Moynihan, in the Later's *A Recent Imagining* (Hamden, Conn. Archon Books, 1986), p. 18.

إبراز علمانية نقده هو من حيث هو استمرار لـ النقد الحقيقي للكتاب المقدس؛ لأن ذلك النقد يبدأ بافتراض أن الكتاب المقدس أسطورة مؤكدة، أي بنية نموذجية مفردة وممتدة منذ بدء الخليقة حتى نهاية العالم .(Frye, 1957: 315)

يؤكد فراي في أثناء إيضاح العلاقة بين نقده والتفسير التيبولوجي، رفضه لنوع آخر من نقد الكتاب المقدس، هو ذلك الذي يسميه دراسة تاريخية أو نقدًا تحليليًا، ويشير إلى النقد الذي ظهر في القرن الثامن عشر واستمر طوال القرن التاسع عشر، والذي يشكل حلقه الوصل العلمانية بين نقد أوغسطين المتدين ونقد فراي اللاديني. لا يشير إلى الدور التوصيلي لنقد القرن الثامن عشر، وقد يكون محقًّا في هجومه عليه، لكن ذلك لا يقلل من أهميته في تطور الفكر النقدي الأدبي في الغرب، خاصة التيار الشكلاني. الفرضية المنهجية التي يدعو إليها فراي والقائلة بأسطورية الكتاب المقدس بدأت في ذلك النقد، وكذلك تلك الفرضية الأساسية في النقد الشكلاني وهي انفصال النص عن الواقع أو استقلالية النص.

نشأت في منتصف القرن الثامن عشر وتحت ضغط حركة التنوير المتطرفة في موقفها ضد الأديان، حركة نقدية دينية بين مجموعة من العلماء الألمان والإنكليز البروتستانتيين المختصين في اللغات الشرقية، وحاولت - تلك الحركة - الرد على الهجوم المتطرف على الدين بإعادة تفسير الكتاب المقدس لإثبات صبغته الأدبية - الأسطورية بوصفه شعرًا شرقيًا عبريًا بالدرجة الأولى. وكان مؤكدًا أن تلك الصبغة ستحول دون قراءة الكتاب المقدس قراءة حرفية تجعله محلّ استهزاء المؤمنين حينئذ بالعقل وبصرامة المنهجية العلمية. فبإظهار الشعر البدائي المحفوظ في الكتابات المقدسة للعبرانيين أراد أولئك النقاد أن يثبتوا أن تلك الكتابات خليقة باهتمام وإعجاب أهل الذوق» (Lowth, 1829: 17) لكن الأهم من الاهتمام والإعجاب، كان إجبار أولئك المتذوقين على قراءة النص الديني بمقاييس شعرية. يقول روبرت لوث أحد أولئك المهتمين بإعادة تفسير الكتاب المقدس: الجزء الأكبر من العهد القديم شعر.. ولا يجوز له أن

يقرأ بغير القواعد المنطبقة على اللغة الشعرية (Lowth, 1829: xv).

إذا تذكرنا هنا أن هذه التطورات كانت تحدث في أثناء تخلق الحركة الرومانسية في ألمانيا وأنكلترا، وأن كوليردج، الذي يعتبر رائد النقد الشكلاني في التراث الأنجلو ـ أمريكي، كان مساهمًا في تبلور حركة النقد المقدس، فسندرك عندئذ بعض الصلات المهمة فيما أسميناه ما وراء المنهج. نقاد الكتاب المقدس في القرن الثامن عشر أرادوا الحفاظ على كتابهم بتطبيق منهجية دفاعية شكلانية أدت بشكل أو بآخر إلى تهميش ذلك الكتاب فأثبتوا أنهم ليسوا أقل علمانية بكثير من متطرفي حركة التنوير اللادينيين.

لقد كان من الآثار لذلك في تاريخ النقد الأدبي الغربي هو انتزاع القدسية عن النص الديني ووضعه على قدم المساواة مع النص الدنيوي الإنساني. الناقدة أي. أس. شيفر وضعت ذلك الاكتشاف في سياقه النقدي الملائم: «إذا كان النص في عصرنا قد حرر من الكتابة وأصبح نظامًا من الإشارات، ففي ذلك العصر حرر النص من حرفية الإلهام المقدس وأصبح نظامًا من الرموز الإنسانية» (Shaffer, 1957: 10).

لكن تحرير النص من قدسيته على صهوة القراءة الشكلانية لم يكن حدثًا مفاجئًا. قبل نقاد القرن الثامن عشر واكتشافهم للشعر اليهودي في العهد القديم، كانت هناك اكتشافات سبينوزا في منتصف القرن السابع عشر الذي كان **كتابه بحث لاهوتي ـ سياسي** (١٦٧٠)، من الكتب الهامة في تطور النقد المقدس (Shaffer, 1975: 20). تكمن تلك الأهمية في المنهج التفسيري الذي ابتدعه الفيلسوف اليهودي القائل بأن «تفسير الكتاب المقدس يجب أن يقام على أسس مستنبطة من الكتاب المقدس نفسه» (Spinoza, 1951: 99)، فالذي أدى إليه ذلك المنهج هو انتزاع الكثير من القداسة عن ذلك الكتاب. القداسة، كما يقول سبينوزا في هجومه على المنهج التقليدي في نقد الكتاب المقدس، لا يجب أن تكون فريضة مسبقة وإنما نتيجة للبحث المستقصى. لكن سبينوزا لا يتوصل أبدًا إلى تلك النتيجة: «وهكذا فإننا يجب ألا نفترض أن كل ما يقال أن الله قد

قاله لأحد في الكتاب المقدس هو نبوءة أو كشف» (Emerson, 1971: 56).

تضعنا استنتاجات سبينوزا إذن أمام المصطلح التاريخي لبعض المبادئ الأساسية التي وجدناها عند نورثروب فراي: أسطورية الكتاب المقدس في ثقافة فراي المتحللة من مفهوم القداسة تبدأ هناك، مثلما يفعل مبدأه الشكلاني الأساس في ضرورة أن يستنبط النقد الأدبي مبادئه من الأدب فقط: الذي تغير طبعًا هو حلول الأدب محل النصوص الدينية المقدسة، وهذه أيضًا قصة تعود بدايتها إلى الحركة الرومانسية وأصولها البروتستانتية وإلى كتب وليم بليك التنبؤية، وثورة وردزورث على طبقية الشعر الكلاسيكي، ونزعته الديمقراطية، ودعوة إيميرسون أبناء بلاده إلى الوقوف موقف الند مع أساتذة العالم القديم حين قال لهم: «على كل عصر أن يكتب كتبه. وما كتبه عصر سالف لن يصلح لهذا العصر» (Emerson, 1971: 56).

إذا كان منهج فراي قد ورث كل هذه التطورات فمن الطبيعي أن يصدق عليه وصف الناقد الأمريكي جيفري هارتمان بأنه بروتستانتي متطرف:

«إن قيمة نظام فراي هي في أنه يقوم منهجيًا بإزالة العقبة التي تمنع الفن من نشر تأثيره، وهي التمييز النوعي بين المقدس والدنيوي، أو بين الشعبي والأرستقراطي. إحساسه بعمومية الفن إحساس بروتستانتي متطرف: ككل إنسان قديس من قديسي الخيال» (Hartman 1970: 361)[١٥].

البروتستانتية هنا ليست طبعًا الالتزام العقدي بالمبادئ التي بلورها

---

(١٥) انظر جيفري هارتمان عن النزعة الديمقراطية عند الرومانسيين الإنكليز والاستعلائيين الأمريكيين، ومن ضمنهم ايميرسون، وعن علاقة ذلك بفلسفة العدم عند نيتشه وبظهور مفهوم «الكتابة» Ecriture في الأدب الأوروبي المعاصر: Geoffry Hartman, *Beyond Formalism* (New York: Yale University Press, 1970), p. 272.

أصحاب المذهب البروتستانتي، فبالرغم من تربيته الدينية، وكونه رجل دين سابق[١٦] فإن فراي أبعد ما يكون عن المتدين المؤمن. البروتستانتية، كما يجب أن تفهم هنا، هي السياق الثقافي الذي ينظم أفكار الناقد، أو مجموع المعايير والقواعد التي تؤثر على تشكيل مبادئه ونظرته للحياة. ومن أهم تلك المعايير والقواعد الرفض البروتستانتي التقليدي لقدسية الرموز الدينية (الضد ـ أيقونية iconoclasm) كما نجد عند إيميرسون وثروو ووتمان، بل وفي صلب التشكيل الحضاري للعالم الجديد في أمريكا الشمالية خاصة في أعمال فراي النقدية. يعبر ذلك الرفض البروتستانتي الضد ـ أيقوني، أو اللاأيقوني، عن نفسه في شكل إلغاء للفوارق بين المقدس والدنيوي وإقامة ما يسميه فراي في عنوان أحد كتبه بـ «النص المقدس الدنيوي» The Secular Scripture ومن ثم تقديم الأدب كبديل للدين أو ـ كما عبر أحد النقاد ـ كغطاء أساسي لفشل الأيديولوجية الدينية (المسيحية). . . . (Eagleton, 1983: 93).

ولأن حضور البديل إنما يؤكد أهمية الأصل المستبدل، فإن إحلال الأدب كبديل للدين لا يعني سوى الاستمرار في أفق الميتافيزيقا. «إن ثمة اعتبار للنزعة الميتافيزيقية ما يزال سائدًا حتى في نية التغلب عليها» كما يقول أحد الذين عملوا بشدة على إلغاء ماورائيات الفكر الإنساني، وهو مارتن هيدجر. لكن نصيحة الفيلسوف الألماني في «أن نتوقف عن محاولة التغلب على الميتافيزيقية وندعها وشأنها» (Heidegger, 1972: 24) لا تعني سوى القبول بذلك الحضور الماورائي سواء اتخذ ذلك الحضور شكل الأدب أو العلم أو غيرهما.

وفي نقد نورثروب فراي، يأخذ ذلك الحضور شكل مفهوم مثل النموذج الأعلى Archetype الذي يشكل كما رأينا حجر الزاوية في منهجه. فعلى عكس النموذج بمفهومه الديني الميتافيزيقي، ولكن المبسط لغويًا،

---

(١٦) ولد فراي في مقاطعة كويبيك الكندية عام ١٩١٢ ورسم قسًا في الكنيسة الكندية المتحدة، ثم عمل في إرسالية كنيسة في مقاطعة ساسكاتشيوان قبل أن يكمل دراسته في أكسفورد.

يأخذ النموذج الأعلى بعدًا تركيبيًا لغويًا بدخول «الأعلى» ـ arch، التي تعنى في جذرها الإغريقي «البداية»، والتي تمنح النموذج Type بعدًا متجاوزًا، فكأنما النموذج الأعلى هو النموذج الديني بعد أن غير ثيابه اللفظية (Denham, 1978: 229-32) والواقع أن فراي نفسه مدرك تمامًا لاستحالة التخلص من ذلك البعد الميتافيزيقي حين يقول إنه بالرغم من أننا «لسنا جميعًا مقتنعين بتسمية ذلك الجزء الرئيسي من موروثنا الأسطوري (أي العهدين القديم والجديد) كشفًا من الله. . فإنني لا أستطيع أن أزعم أنني قد وجدت تعبيرًا مناسبًا أكثر منه» (Frye, 1979: 60).

في المناهج النقدية الأخرى، كالبنيوية والماركسية، يتكرر الحضور المزدوج للمقولتين العلمانية والميتافيزيقية، وإن كان ذلك بهيئات ونسب متفاوتة. وهي في مجموعها تشير إلى محاولات يائسة لاستبدال المفاهيم الميتافيزيقية أو التخلص منها بشكل أو بآخر. الثقافة التي ورثت إعلان نيتشه عن موت الإله، وانطلقت من ذلك إلى إنتاج مناهج فكرية تفترض إسطورية الأديان ثم وهمية المفاهيم والقيم التقليدية، لم تلبث أن اكتشفت أنها لم تزد على أن بدلت الأسماء دون المسميات. والذي ظل ينتج عن ذلك هو توتر كالذي وجدناه عند فراي بين إعلان عن أسطورية الكتاب المقدس وعجز عن تخليص اللغة من الحضور الميتافيزيقي. ولأن منطقة الجذب في الثقافة الغربية المعاصرة عمومًا هي عالم خال ـ على الأقل ظاهريًا ـ من الألوهية والمقدسات، فإن المعيار الرئيسي للتقييم في تلك الثقافة يصبح مقدار تخلص الفكر من أثار الميتافيزيقيا. يقول الناقد البنيوي تزفيتان تودوروف مقدمًا كتابًا حديثًا له عن النقد المعاصر: «. . . سيتناول هذا الكتاب معنى بعض الأعمال النقدية في القرن العشرين، وكذلك إمكانية معارضة العدمية دون التخلي عن اللادينية» (Todorov, 1987: 2) ولعل هذه المحاولة الصعبة كانت سببًا فلسفيًا لتخلي تودوروف عن المنهج الذي عرف به وهو البنيوية.

٣ ـ البنيوية: تصدعات الحلم

في مكان آخر من كتابه الذي اقتبسنا منه قبل قليل، يقول

تودوروف إن النقاد «بعد سبينوزا» لم يعودوا بحاجة إلى التساؤل «هل ما يقوله هذا النص صحيح؟» وإنما أن يتساءلوا بدلاً من ذلك: «ما الذي يقوله النص بالضبط؟» ويشرح تودوروف سبب الانتقال بالشكل التالي:

«طالما لم يعد هناك أي حضور متجاوز ومقبول للجميع فإن كل نص يصير مرجعًا لنفسه، وتنتهي مهمة الناقد بإيضاح معنى النص، بوصف أشكاله، وأدائه النصي، بعيدًا كل البعد عن أية أحكام قيمية. . في الماضي كان الناس يؤمنون بوجود حقيقة مطلقة ومشتركة. بمبدأ كوني (لعدة قرون حدث أن تصادفت الحقيقة المطلقة مع العقيدة المسيحية). ثم أدى انهيار ذلك الإيمان، وإدراك التنوع والمساواة الإنسانية، إلى النسبية والفردية، وأخيرًا إلى العدمية» (Todorov, 1987: 7-8).

في الماضي أيضًا، ولكنه الماضي القريب، لم يكن هذا الكلام الذي يلخص الكثير مما يحاول بحثنا هذا أن يثبته، ليصدر عن واحد من أبرز النقاد البنيويين في الغرب وأنشطهم؛ فالعدمية كما اتضح الآن لتودوروف هي النتيجة المنطقية لتوقف مهمة الناقد عند إيضاح معنى النص، ووصف أشكاله وأدائه النصي بعيدًا عن الأحكام القيمية، أي لانشغال الناقد بالنقد البنيوي. والافتراضات الفلسفية الكامنة في ذلك المنهج التي تنتظمه في سياقه الحضاري تتضح لمؤلف الأسس الشعرية للنثر Poetics of Prose الذي يسمى منهجه الآن: الإنسانية النقدية (Trodorov 1987: 190).

غير أنه من الإنصاف أن نقول إن تودوروف لم يؤلف كتابه ليعلن تخليه عن البنيوية؛ بل هدفه الأوضح هو الرد على الأطروحات النقدية التي تشكل مرحلة ما بعد البنيوية Poststructuralism، وإن تضمن ذلك الرد اعترافًا ضمنيًا بالسياق الفلسفي الذي تشكل فيه البنيوية مهدًا لتطورات المرحلة التالية لها، وهي المرحلة التي يرى تودوروف أنها تقود إلى العدمية. أعلام هذه المرحلة التالية لا يتفقون طبعًا مع تودوروف في موقفه السلبي إزاءها، ومن هؤلاء أستاذه رولان بارت، الذي تمثل أعماله منحنى كبيرًا لظهور النموذج البنيوي ثم انحداره.

في واقع الأمر إن أعمال بارت أقرب إلى رسم الانحدار البنيوي

منها إلى رسم ظهوره. لكن الدور الرائد الذي لعبه في تأسيس المنهج البنيوي يعطيه موقعًا فريدًا في تاريخ الفكر النقدي الغربي؛ فمن موقعيه المتناقضين، كمؤسس للنموذج ثم كهادم له، يمنحنا بارت صورة فاقعة لتحيزات المنهج، يذكرنا ـ بقوة وحِدّة ـ أن البنوية، شأنها شأن المناهج الأخرى، أبعد ما تكون عن الثبوتية أو الوثوقية التي توسم بها من مواقع أكثر انبهارًا وأقل وعيًا. فبعد أن أسس في منتصف الستينيات للتطبيق البنيوي على الأدب، ذلك التطبيق الذي مضى به إلى آخر الطريق نقاد مثل تودوروف، انقلب بارت في نفس الفترة تقريبًا وراح يعلن عدم اقتناعه بسلامة الأفكار التي كان يدعو إليها للتو. إلا أن تغيره لم يكن نحو يمين فلسفي محافظ، وإنما إلى يسارية متطرفة احتضن فيها العدمية بدلاً من أن يرفضها؛ ولقد كان بارت أكثر تطرفًا من تلميذه لكنه أيضًا كان أكثر انسجامًا مع منطق المرحلة الفكرية التي عاشها.

في مقاله الشهير «مقدمة للتحليل البنيوي للنصوص الروائية» (١٩٦٦) حدد بارت معالم النموذج المنهجي الذي يجب على «البنيوية التي بدأت تنمو» أن تحتذيه. فلكي يتم «وصف ذلك العدد اللامحدود من النصوص الروائية وتصنيفها، لابد من نظرية». ولكي يسهل تطوير النظرية يلزم «الانطلاق من نموذج قادر على إمدادها بتعابيرها الأولى ومبادئها. وفي الوضع الحالي للأبحاث، يبدو من المعقول أن تكون اللغويات نفسها هي النموذج المؤسس للتحليل البنيوي» (Barthes, 1966: 252-54).

بعد ذلك بسنة واحدة حدث ذلك الذي أسماه بارت «انقطاعًا» في فكره النقدي، والذي اتّسم بدعوته إلى «طريق نقدي مختلف تمامًا: إيجاد أداة تحليلية متصلة بالأعمال (الأدبية) الحديثة. . . . تلك الأداة لن تقيس البنيات وإنما لعب البنيات وانقلابها عبر طرق غير منطقية» (Barthes, 1982: 48-9) ذلك اللعب البنيوي، أو تمرد البنية على الثبوتية العلمية التي يبحث عنها البنيويون، هو ما سيصبح علامة على المرحلة التالية في الفكر النقدي الغربي، مرحلة ما بعد البنيوية، التي تحمل إشكالاتها الخاصة والتي سنتوقف عندها بعد أن ننهي مطالعتنا لإشكالات البنيوية نفسها؛

لكن لأن إشكالات البنيوية هي ما تثيره المرحلة التالية لها، فإننا بقراءتنا لتلك الإشكالات نكون قد بدأنا ننظر في الاتجاه الآخر أيضًا، اتجاه مابعد البنيوية، والذي نقصد به هنا النقد التفكيكي خاصة.

ولعل أهم الإشكالات التي تطرح نفسها هو النموذج المعرفي والبحثي الذي تطرحه البنيوية، نموذج اللغويات كما بلورتها آراء سوسير؛ فباتباع النموذج اللغوي، تحاول البنيوية أن تحقق حلم النقد الأدبي القديم باكتساب الصفة العلمية التي تنقل المعرفة من «العرضي إلى السببي» كما يقول نورثروب فراي (Frye, 1957: 7) الصفة التزامنية Synchronic للغة Langue كما هي مفرقة عن اللفظ (Parole) تنتقل عبر التحليل البنيوي إلى بنية العمل الأدبي فيتحول إلى كتلة لها صفتا الديمومة والثبات المنفكتين عن حركة الزمن وعوامل الاجتماع والاقتصاد وما إليها مما يخرج عن حدود النص البنيوي. البنية، كما يقول هلمسلف «كيان مستقل من الاعتمادات الذاتية»، أو هي تتألف، كما في تحديد بياجيه، من «ثلاث خصائص: الكلية، والتحولات، والتنظيم الذاتي». التحولات تمنح البنية حركية داخلية، وتقوم بنفس الوقت بحفظها وإثرائها «دون أن تضطرها إلى الخروج عن حدودها أو الانتماء إلى العناصر الخارجية» (Johnson, 1974: 5) لذا تتحول البنية إلى كون صغير «متجاوز» لمحيطه، ومن ضمن ذلك المحيط الإنساني. أما ما عدا ذلك المحيط مما أسماه تودوروف بالحضور المتجاوز فهو غائب من باب أولى.

في حوار مع مجموعة من المفكرين الفرنسيين وافق كلود ليفي شتراوس على وصف البنيوية بأنها فلسفة «مادية» بالرغم من تقليله من أهمية المضمون الفلسفي للبحث البنيوي (Levi-Strauss, 1970: 61) فمن متطلبات الشخصية العلمية الابتعاد عن الأحكام القيمية والنظر إلى مفاهيم وأنشطة إنسانية تقليدية كالتفسير أو البحث عن المعنى بوصفها غير جوهرية: «من وجهة نظري، ليس المعنى هو الظاهرة الأولية، فمن الممكن دائمًا التقليل من شأن المعنى، أو بتعبير آخر وراء كل المعاني يوجد اللامعنى...» (Levi-Strauss, 1970-64) أي أن المعنى اعتباطي ومفروض على اللغة والظواهر من خارجها. وبهذا تصل البنيوية إلى

أقصى إمكاناتها العلمانية التي تقربها إلى حد كبير من مقولات التفكيكيين وغيرهم من أصحاب المرحلة التالية.

لكن البنيوية تظل مع ذلك عاجزة عن الوصول تمامًا والسبب هو تلك الثغرات التي تخلفها، وهي تسعى لتحقيق حلمها «في السيطرة على المقولات اللامتناهية للإنسان»، كما يقول رولان بارت (Barthes, 1982: 252) ومن تلك الثغرات الشخصية العلمية التي حاولت اكتسابها، والتي جعلتها، في نظر الناقد الماركسي بيير ماشيري، نوعًا من النقد الميتافيزيقي(١٧). وإذا كان ماشيري لايتوسع في ملاحظته هذه، فإن فيلسوف التفكيك جاك ديريدا سيتولى تلك المهمة باقتدار أكبر. لكن قبل الوقوف على النقد التفكيكي نحتاج إلى إدراك أن المنطلقات الأخرى التي هوجمت البنيوية من خلالها مهمة أيضًا في كشف تحيزات ذلك المنهج، فجان بول سارتر، مثلاً كان من أوائل الذين انتقدوا البنيوية من منظور ماركسي مادي حين وصفها بأنها آخر العقبات الأيديولوجية التي تقيمها البورجوازية في وجه ماركس(١٨).

أما الفيلسوف الفرنسي الآخر بول ريكور فقد بدت له البنيوية نوعًا

---

(١٧) «النقد البنيوي أو النقد الميتافيزيقي ليس سوى تنويع عن الجماليات اللاهوتية».
Pierre Machery, «Literary Analysis: The Tomb of Structures», in *A Theory of Literarty Production*, ed. Geoffrey Wall (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), p. 154.

انظر أيضاً وصفه للتحليل البنيوي حسب مفهوم بارت وشتراوس بأنه مثل «إله لايبنتز Leibniz» يود لو يتمكن من الانتقال من بنية إلى أخرى، ولكنه لا يمتلك الوسيلة لذلك، ص ١٤٥. في نقده للبنيوية يكرر ديريدا هذه الملاحظة، ولكن دون إشارة إلى ماشيري: انظر:

- Jacques Derrida, *Writing and Difference* (Chicago: The U. of Chicago Press, 1978), p. 291.

(١٨) سارتر:
Jean-Paul Sartre. «Jean-Paul Sartre Repond», *L'Arc* 30 (1968), p. 88.

«إن المسألة هي في إقامة أيديولوجيا جديدة، عقبة أخيرة ما زال البورجوازيون قادرين على وضعها أمام ماركس».

من اللاأدرية المتطرفة التي تجد أنه بالرغم من أن الناس لا يقولون شيئًا ذا بال، فإنهم على الأقل يقولون ما لديهم بمستوى من الجودة يجعل قولهم في متناول البنيوية (Ricoeur, A. «Confrontation» *New Left Review* 62, July/Aug 1970: 74). لكن الذي يستوقفنا نقده للبنيوية بشكل خاص هو الناقد الأمريكي الماركسي فريدريك جيمسون. يستوقفنا نقده لأنه شمولي أصيل وليس مجرد هجاء أيديولوجي، فالماركسية تمارس تأثيرها هنا طبعًا من خلال تحيزاتها الخاصة التي نلحظها في أكثر من موقع في أعمال جيمسون، لكنها أيضًا تمنح الناقد مسافة كافية لإدراك تحيزات النموذج الآخر، أو على الأقل المختلف عن نموذجه هو. فمع أن النموذجين، البنيوي والماركسي، ينطلقان في نهاية الأمر من موقع حضاري واحد، إلا أن اختلافهما يتضح حالما نتذكر أهمية التاريخ في الفلسفة الماركسية وتضاؤله الشديد في المنظور البنيوي. وإذا كان بعض المفكرين والنقاد الماركسيين في أوروبا قد حاولوا التوفيق بين المنظورين في منهج كالبنيوية التكوينية فإن نقادًا آخرين رأوا غير ذلك، ومن هؤلاء فريدريك جيمسون.

ينطلق جيمسون في كتابه **سجن اللغة: قراءة نقدية للبنيوية والشكلانية الروسية** من المقولة الصائبة وهي «أن تاريخ الفكر هو تاريخ نماذج» (Jameson, 1972: 3) وبعد أن يحدد الناقد النموذج الذي تبنته البنيوية، وهو اللغويات، كما أوضح ذلك رولان بارت، يمضي ليضعه في منظوره التاريخي تمهيدًا لتأطيره ضمن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي أدت إلى ظهوره. فاللغويات كما قعّد لها سوسير، تحل بديلاً للنموذج العضوي الذي ساد في القرن التاسع عشر. والنموذج الجديد، كما يذكرنا جيمسون، أبعد ما يكون عن الطبيعة أو النموذج العضوي المستمد منها. لذا فإن فهم ذلك النموذج، وسبب اختياره، لايعتمد على فهمنا للطبيعة وإنما للأنظمة الاجتماعية المعاصرة في الغرب أو كما يعبر جيمسون، «لما يسمى بالبلاد المتقدمة اليوم، والتي تشكل منظرًا لعالم ألغيت فيه الطبيعة، عالم مشبع بالرسائل والمعلومات، عالم يمكن أن نرى في نظام حاجياته المعقد نموذجًا أساسيًا لنظام من العلامات. وهذا يشير

إلى أن ثمة ارتباطًا عميقًا بين اللغويات كمنهج وذلك الكابوس الشبحي المنظم، الذي هو ثقافتنا المعاصرة» (Jameson, 1972: VIII-IX).

بعد عشرة أعوام من كتابة هذه الكلمات أعاد جيمسون صياغة العلاقة بين النموذج والثقافة ليضع في أحد طرفيها أيديولوجية الحداثة الغربية، المسؤولة عن التيارات الشكلانية عمومًا، وفي الطرف الآخر الثقافة الرأسمالية المسيطرة على المجتمعات المابعد صناعية في الغرب، فالأيديولوجية الحداثية «تفرض حدودها الإدراكية على تفكيرنا الجمالي وذوقنا وأحكامنا، وتعكس بطريقتها الخاصة نموذجًا مشوهًا للتاريخ الأدبي...». وهذه الهيمنة الإدراكية ناتجة عن سيطرة الثقافة الرأسمالية القادرة على الانتشار كأية ماركة مسجلة: «فنحن جميعًا نعلم أن الرأسمالية هي أول ثقافة حقيقية تمد ظلالها على الكرة الأرضية، وأنها لم تتخل عن سعيها إلى امتصاص كل الأشياء المختلفة عنها» (Jameson, 1982: 159-60) وإن كان من سبيل إلى خارج هذه الهيمنة، وهذه العزلة التي يشبهها جيمسون بعزلة رجال الكهف في المقارنة الأفلاطونية الشهيرة، فإنه «يتطلب إعادة تشكيل كاملة ومستقصية لنظامنا الاقتصادي والاجتماعي، واختراع أشكال جديدة من الحياة الاجتماعية» (Jameson, 1982: 181) وإذا كان الناقد الأمريكي الماركسي لا يصف تلك الأشكال الاقتصادية والاجتماعية الجديدة بأنها ماركسية تحديدًا، فإنه يطرح النموذج الماركسي بوصفه النموذج الأفضل في الدراسات الأدبية.

غير أن الذي يتضح سريعًا هو أن النموذج المنهجي الذي يطرحه جيمسون ليس جزءًا من تاريخ النظرية الماركسية في النقد فحسب، وإنما هو أيضًا جزء من تاريخ النقد التفكيكي Deconstructionism ذلك النقد الذي يمكن اعتباره أقوى الانقلابات الفكرية التي حفرت ما أسماه بيير ماشيري بـ«قبر البنيات».

٤ ـ جيمسون والتفكيك الماركسي

بدخول التفكيك إلى حظيرة النقد الماركسي، يصبح من الصعب التحدث عن أطروحات ماركسية بالمعنى التقليدي؛ فالماركسية نفسها

تتفكك، ولكن إلى حد ما وليس على طول الخط، كما يقال. ولأن جيمسون يدرك المزيج الفلسفي في منهجه النقدي فإنه يذكرنا بأنه لا ينتمي إلى الماركسية التقليدية وإنما إلى مرحلة «ما بعد الماركسية» المرحلة التي تم فيها إعادة صياغة الكثير من أطروحات الفكر الماركسي على يد مفكرين أمثال التوسير Althusseur؛ فهذه «المابعد ماركسية» تقابل كما هو واضح «مابعد البنيوية» لأن المرحلتين تقومان على إعادة غربلة لما قبلهما، وهذا ما نجده، فعلاً في منهج جيمسون؛ لكن قبل الدخول في تفاصيل ذلك المنهج، نحتاج إلى التعرف على أسس النقد التفكيكي (مفترضين أن النقد الماركسي معروف، أو يمكن التعرف عليه بسهولة أكبر).

المفترض هنا أن عبارة «تفكيك» هي المقابل الدقيق لكلمة «Deconstruction» ولكنها ليست كذلك فبما أن الكلمة الأجنبية تعني نقض البناء أو هدمه De-Construction (أي اللابنائية) فلعل عبارة «التقويضية» هي الأدق، ولكننا سنستمر مع ذلك في استخدام عبارة «تفكيك» لشيوعها، على أن يفهم المقصود الاصطلاحي بها، وسندرك أهمية تحديد التفكيك بأنه النقض حين ندرك أن العبارة تعود إلى «العدمية» Nihilism بالمفهوم الذي وضعه فريدريك نيتشه، ففي مقدمة كتابه **النزوع إلى القوة** (Nietzche, 1910: X, 8) تساءل نيتشه «ماذا تعني العدمية؟» ثم أجاب إنها تعني «أن أعلى القيم تفقد قيمتها» ثم أضاف «إن العدمية الكاملة هي الاقتناع بأن الحياة بلا معنى في ضوء أعلى القيم المكتشفة حتى الآن، كما أنها تشمل مقولة إنه ليس لدينا أدنى حق في افتراض وجود أشياء متجاوزة، أو أشياء مقدسة، أو تجسد الأخلاق ومستقلة في نفس الوقت» أما عن شواهد العلاقة بين التفكيك النقدي والعدمية بمفهومها النيتشوي فيكفي للتأكد منها العودة إلى أي من أعمال مفكرين ونقاد مثل جاك ديريدا، وبول دي مان، وج. هللس ملر، ورولان بارت. ولنأخذ المثال التالي من مقابلة أجريت مع بارت عام ١٩٧٢ قال فيها:

«في الحقيقة إنني أعتقد أن العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي. ولكن يجب أن أتبع ذلك بالقول إنني لا أخلط بين

العدمية والسلوك العنيف والتدميري المتطرف ـ أو على مستوى أعمق، بين العدمية والسلوك العصابي أو الهستيري بشكل أو بآخر. . . إننا لا يجب أن ننسى أن الفيلسوف الذي مشى بالعدمية إلى حدودها القصوى هو نيتشه» (Barthes, 1985: 155)[١٩].

وكان بارت في مقابلة سابقة قد أشار إلى الدَّيْن الذي يحس به نحو ديريدا، ودخول الاثنين في مرحلة تاريخية يسميها مفهوم نيتشه للعدمية.

بالإضافة إلى كل الأشياء التي أدين بها لديريدا، والتي يدين بها له الآخرون أيضًا، هناك شيء يجمعنا معًا، إن سمح لي أن أقول ذلك: إنه الشعور بالمشاركة (أو بالرغبة في المشاركة) في مرحلة من التاريخ سماها نيتشه بـ«العدمية» (Barthes, 1985: 133).

يأخذ التفكيك، أو العدمية في أعمال ديريدا ـ كما في أعمال بارت بعد تخليه عن مشروعه البنيوي ـ شكل سعي منظم ودؤوب لكشف التناقضات الميتافزيقية في الفكر والأدب الغربي، من منطلق أن الحضارة الغربية، كما تعبر عنها الفلسفة والعلوم الإنسانية، ما فتئت «تخون» نموها التاريخي نحو العلمانية التي تمثل «القدر الحقيقي أو الواقع الحقيقي» للإنسان الغربي خاصة («الغرب تحديد ثقافي وجغرافي متكرر في الخطاب الفلسفي لديريدا وغيره من النقاد والمفكرين المعاصرين في الغرب). ومهمة التفكيك في هذه الحالة، وإن لم تكن هذه هي الكيفية التي يعبر بها التفكيكيون عادة، تكمن في إعادة الأمور إلى نصابها بكشف الأبعاد الميتافيزيقية، أو الوهمية، التي يتعلق بها الفكر الغربي في شكل مفاهيم كالحقيقة، الأخلاق، والمنطق، والمعنى، وما إلى ذلك. التفكيك يحمل هذا الهدف التصحيحي، لكنه يحاول أن يبتعد عنه أيضًا خوفًا من الالتزام بهدف أو حقيقة ثابتة، وانسجامًا مع الحذر التفكيكي التقليدي (فقد

---

(١٩) من مقابلة أجريت مع بارت عام ١٩٧٢.

يقول جفري هارتمان: «على المسرح الأوروبي، ظلت العدمية دافعًا إنتاجيًا (وإن كان أرستوقراطيًا) منذ نيتشه»:

Hartman, *Beyond Formalism* (1970), p. 272.

أصبح حذرًا تقليديًا بالفعل) إزاء ما يسميه ديريدا «آثار» Teaces الميتافيزيقا الكامنة في اللغة، خاصة التعابير المعيارية كالصحيح والخطأ.

يضع فريدريك جيمسون نفسه في مقدمة كتابه **اللاوعي السياسي** *Political Unconscious* على خارطة الفكر المابعد بنيوي بإعلانه عن أهداف الكتاب ومنهجه، ولنلاحظ هنا البديل المستعمل لكلمة «أطروحة»:

يتجه اللاوعي السياسي إلى حركية الفعل التفسيري ويفترض مسبقًا، كوهم منظم؛ As an Organizational Fiction إننا في الواقع لانواجه النص مباشرة، النص بطازجيته كشيء مستقل، وإنما تمثل النصوص أمامنا كنصوص مقروءة مسبقًا.. هذا الافتراض المسبق يجعل من الضروري اتباع منهج (سبق أن أسميته في مكان آخر ماوراء التعليق Metacommentary ويقول إن موضوع دراستنا ليس النص بحد ذاته، وإنما مجموع التغيرات التي نحاول من خلالها أن نواجهه ونمتلكه .(Jameson, 1981: 9)

حلول كلمة «وهم» أو «خيال» محل كلمة «أطروحة» أو ما يقابلها (اعتقاد، رأي، وجهة نظر) يبدو انسجامًا واضحًا مع المقولة التفكيكية التي تؤكد أدبية ـ وبالتالي خيالية ـ النصوص جميعًا، حتى تلك التي تبدو علمية ومن ثم دقيقة وموضوعية. فالنقد نوع من الأدب، أو أنّ الاثنين نوع من الكتابة «ecriture»[٢٠]، أضف إلى ذلك استخدام جيمسون لعبارات مثل التفكيك ومرادفتها «الاقتلاع» لوصف المنهج المطبق في الدراسة. ولكن لعل الأهم من ذلك هو طبيعة المنهج نفسه كوقوف أمام تفاسير النصوص، وليس النصوص نفسها، وذلك لاكتشاف الكيفية التي نحاول من خلالها أن نواجه النص ونمتلكه (Jameson, 1981: 23) هذا المنهج

(٢٠) للتوسع حول مفهوم «الكتابة» انظر: F. Jameson, *The Political Unconscious* (1981), p. 20. Paul de Man, *Blindness and Insight: The Rhetoric of Contermporary Criticism* (New York, N. J.: Oxford Univ. Press, 1971), p. 18, Ronland Barthes, *The Grain of the Voice* (1985), p. 162.

متواز، إن لم يكن متوحدًا مع المنهج السيميولوجي الذي يتجه إلى تحديد «القواعد والأعراف التي يمتصها أفراد ثقافة ما، سواء على مستوى الوعي أو اللاوعي، والتي تجعل المعنى الذي تحمله الظواهر ممكنًا» (Culler, 1981: 31).

التقاء آليات البحث والمرجعية الاصطلاحية لايلغيان ـ على أية حال ـ بعض الاختلاف بين ماركسية جيمسون ومنهجَي التفكيك والسيميولوجيا. فالذي يهم الناقد الماركسي ليس الكشف عن الميتافيزيقية المختبئة تحت خطاب يدعى العلمانية والموضوعية العلمية، أو الاكتفاء بـ«تطوير فهمنا للأعراف والعمليات التي يقوم عليها (الأدب) كمؤسسة، كأسلوب في الخطاب» (Culler, 1985: 5).

تكمن وراء منهج جيمسون أيديولوجيا غائية، أطروحة تتكئ على قناعات ماركسية، يطرح جيمسون في نهاية الأمر، بالرغم من تسليمه المبدئي بأدبية النقد، أو وهمية الخطاب العلمي، تفسيرًا للتاريخ الأدبي يقول: إن التاريخ، بمفهومه الماركسي كحكاية مستمرة للصراع الطبقي، يظل راقدًا تحت سطح النصوص الأدبية، وإن «التفسير السياسي للنصوص» يمتلك الأولوية دائمًا بين مختلف التفسيرات» (Jameson, 1981: 20) فإذا كان جيمسون تفكيكيًا، فإن ما يهمه هو تفكيك أو نقض التفسيرات التي تدعي براءتها من المضمون السياسي، أو أنها لا تكتشف في الأدب شيئاً اسمه الصراع الطبقي. هذا بالإضافة إلى انتمائه إلى فلسفة ما بعد الماركسية حيث قام على يد أمثال التوسير بتفكيك الماركسية نفسها لرفض بعض قناعاتها، وبالتالي تكييفها مع مستجدات الفكر الغربي المعاصر. فللماركسية التقليدية ميتافيزيقياتها هي الأخرى، ومن أهمها ربما يوتوبيا المجتمع اللاطبقي.

غير أن محاولة جيمسون تكييف ماركسيته النقدية تؤدي بطبيعة الحال إلى التناقض كما رأينا، وإلى تعرضه هو الآخر لانتقادات التفكيكيين على الرغم من القرابين التي ذبحها على معبدهم العدمي. ومن أوضح الأمثلة على ذلك التقرب وصف جيمسون لمنهجه الذي يطلق عليه هنا

إسم «التحليل الباطني» «Immanent Criticism» حيث يحاول التوفيق بين الهدم والبناء:

«إن المثل الأعلى للتحليل الباطني للنص، لاقتلاع أو تفكيك أجزاء النص ووصف اشتغاله أو عدم اشتغاله، لا يصل من وجهة نظرنا على أية حال إلى حد الإلغاء الكامل للنشاط التفسيري بقدر ما يدعو إلى بناء نموذج تفسيري باطني ولا استعلائي، نموذج جديد وأكثر فاعلية، وهو ما ستسعى الصفحات التالية إلى اقتراحه» (Jameson, 1981: 23).

من الواضح هنا حرص الناقد على التذكير بأن «البناء» الذي يدعو إليه ـ بناء نموذجه التفسيري ليس «ملوثًا» بأي نوع من الميتافيزيقا الساذجة: يجب ألا يكون استعلائيًا Transcendental أي متطلعًا إلى شيء من ماورائيات العالم المادي؛ لكن إذا كان هذا الوصف سيرضي التفكيكيين إلى حد ما، فإن الأوصاف الأخرى التي يقدمها جيمسون لمنهجه بأنه يشكل «أفقًا لا يمكن تجاوزه» بالنسبة للمناهج الأُخرى (Jameson, 1982: 10)، وأنه ليس مجرد منهج مساعد.... وإنما أفق مطلق لكل قراءة وكل تفسير (Jameson, 1981: 17)، تلك الأوصاف لن تكون في نظر التفكيكيين سوى غرق في أوهام الميتافيزيقا، أو «تنويع على الجماليات اللاهوتية» كما في عبارة الناقد الماركسي الآخر بيير ماشيري (Machery, 1978: 154)؛ قد يثبت جيمسون بأنه لامفر من التفسير السياسي للأدب والنقد، ولكنه سيقع مثلما وقع غيره فريسة لذلك «الداء» المزمن في الحضارة الغربية، داء البحث عن الماوراء. لكن النقد التفكيكي، وهو يمتهن الكشف عن ضحايا ذلك الداء، يعلم أنه هو الآخر ليس بمأمن مما يكشف عنه؛ لأنه ببساطة يرث لغة مثقلة بالميتافيزيقا وبمحاولات التمرد أيضًا.

٥ ـ التفكيك: جمع ما لا يجتمع

يقول نورثروب فراي بأسطورية الكتاب المقدس، ويتمسك بمفهوم ميتافيزيقي للنموذج الأعلى، ويصف كلود ليفي شتراوس البنيوية بالمادية وهو يرى أن البنية تولد خارج التاريخ وخارج السببية، ويؤمن فريدريك

جيمسون بالمادية التاريخية ويرفض الميتافيزيقية، ولكنه يدعو إلى منهج مطلق لا يتجاوزه أحد؛ إنه الدين واللادين معًا، الميتافيزيقا في حضن العدمية، أو العدمية في حضن الميتافيزيقا، والتشكيل المتنافر هو جوهر التأزم الذي يعيشه الفكر الغربي، أو ربما الحضارة الغربية عمومًا، هو الاشتباك المتناقض والهش الذي جاء فلاسفة ونقاد التفكيك لنقضه، أو لإعلان انتقاضه، لأنه «متناقض» أساسًا.

نيتشه الذي يتفق التفكيكيون على ريادته لفلسفتهم ومنهجهم كان قد لاحظ ذلك الاشتباك وأوضح كيفية فكه: «العدمية على أبوابنا: من أين جاء إلينا أكثر الضيوف بشاعة؟» وبعد أن يستثني «الشرور الاجتماعية» من أن تكون السبب يتبين له أن العدمية موجودة منذ زمن طويل: «إن العدمية تسكن في قلب الأخلاق المسيحية» (Nietzsche 1910: X, 8) ثمة تجوهر عدمي إذا جاز التعبير في قلب العقيدة الدينية وأخلاقياتها وفي «معنى الحقيقة» التي تؤمن بها. وهذا تقريبًا ما يردده الناقد الأمريكي التفكيكي ج. هللس ملر حين يقول إن «العدمية قد استوطنت في الميتافيزيقا الغربية» منذ زمن طويل، وإن «المنهج التفكيكي المعاصر، الذي كان نيتشه أحد رواده ليس جديدًا. فقد تكرر بشكل أو بآخر على مدى القرون منذ السفسطائيين والبلاغيين الإغريق، بل منذ أفلاطون نفسه...» (Miller, 1979: 228). لكن على افتراض صحة هذا الادعاء بقدم التفكيك خاصة، إذا تذكرنا تاريخ الشك الفلسفي، فإن السؤال الذي لا يجيب عنه ملر هو: لماذا يأخذ التفكيك في هذه المرحلة التاريخية بالذات عمقًا ومساحة لم يأخذها من قبل في تاريخ الفكر النقدي الغربي؟

للإجابة عن هذا السؤال يمكننا أن نسير في طريقين متوازيين ومتحدين في النهاية، نتتبع في كل منهما قضية يعتبرها التفكيكيون جوهرية؛ لكن ضيق المساحة لن يسمح لنا هنا بأكثر من استعراض سريع لإمكانات البحث في أحدهما والسير في الآخر. الطريق الأول هو ما بدأنا وسنواصل السير فيه ويتمثل بدراسة التفكيك كتطور حتمي للصراع الفلسفي الطويل في تاريخ الحضارة الغربية بين الميتافيزيقا والعدمية، أما

الطريق الثاني فندرس فيه التفكيك كجزء من تاريخ التطور الثقافي الغربي من الشفهية إلى الكتابة. التفكيك هنا هو نتيجة استحكام النصوصية كمفهوم كتابي Literate في المرحلة المعاصرة من تطور الحضارة الغربية(٢١) لكن كما سبق أن أوضحنا فإن السبيلين ليسا في حقيقة الأمر سوى سبيل واحد بأسماء مختلفة. الفرق هو في نوعية البنيات والشواهد المدروسة. وسيتضح ذلك في استكمال ما ابتدأناه من نقاش.

سنستعين هنا بآراء اثنين من النقاد البارزين الذين حاولوا الرد على التفكيك، أو وضعه في إطار يمكن من السيطرة عليه، أحد هؤلاء هو روبرت شولز والثاني جورج شتاينر. يقول شولز إن التفكيك «قوي فيما بيننا (وبشكل لا مثيل له على وجه الأرض)؛ لأننا نستحقه، لأن تاريخنا كله جعلنا مهيئين لغزو عقلاني من هذا النوع بالذات. . .» (Scholes, 1987: 41-2) ومع أن شولز لا يضيف تفاصيل كافية فإنه يمكن الوقوف على ما يقصده بتذكر تاريخ العلمانية منذ عصر النهضة الأوروبية مرورًا بفلاسفة مثل ديكارت وسبينوزا ونيتشه بالشكل الذي سبق أن ألمحنا إليه في هذه الدراسة، وإشارة ج. هللس ملر إلى العمق التاريخي لمنهج التفكيك هي مما يدعم هذه الرؤية. لكن الذي يدعمها بشكل خاص هو قول رولان بارت الذي سبق الاستشهاد به، إن «العدمية هي الفلسفة الوحيدة الممكنة في وضعنا الحالي» (Barthes, 1985: 155) أما أسباب ذلك فيمكن التماسها فيما يمكن أن نصفه بالطريق المسدود الذي وصلت إليه المحاولة المستمرة للبحث عن بدائل للدين كرؤية ميتافيزيقية للوجود؛ إنه فشل التوفيق بين الدين واللادين، العجز عن إرغام اللغة على أن تقول العالم المادي فقط بينما هي متخمة بإيحاءات وتطلعات إلى ما وراء هذا

---

(٢١) انظر في هذا الموضوع دراسات والترج. أونج: Walter J. Ong, *Orality and Literacy* (London: L. Methuen, 1982), The Presence of the World (New Haven: Yale U. Press, 1971). «From Mimesis to Irony: Distancing of the Voice», *The Horizon of Literature*, ed. Paul Hemadi (Lincoln, Nebraska: U. of Nebraska Press, 1982), pp. 111-42.

العالم؛ هذا الفشل، هذا العجز هو مما دعا إلى الصيحة التفكيكية: كفى ميتافيزيقا، كفى حنينًا إلى الحضور الإلهي، كفى محاولات للجمع بين الدين والعلمانية. هذه هي الصيحة التي رفعها نيتشه في وجه كانت وشوبنهاور، ثم رفعها هيدجر في وجه نيتشه نفسه إلى أن جاء ديريدا ليرفعها في وجه هيدجر وفرويد ونيتشه معًا:

«لقد عمل نيتشه وفرويد وهيدجر، مثلاً، ضمن المفاهيم الميتافيزيقية الموروثة. وبما أن هذه المفاهيم ليست عناصر أو ذرات، وبما أنها مأخوذة من تركيب لغوي ونظام، فإن كل استعارة تجر معها الميتافيزيقيا بأكملها». . (Derrida, 1978: 281).

عندما نترجم أطروحة ديريدا هذه إلى النقد الأدبي فإنها تأخذ أشكالاً عدة لكنها متشابهة أساسًا أما المصطلح فواحد تقريبًا: الميتافيزيقيا تصبح الحقيقة ـ الواقع ـ المعنى. . . إلخ أما العدمية فتصبح اللغة، الأدب، متاهة النصوصية، وما إلى ذلك مما يوحي بعالم من اللغة والنصوص المتمردة على كل أنواع العقلانية التقليدية. «اللغة الشعرية» كما يقول بول دي مان تسمي هذا الفراغ (أي حضور اللاشيء) بفهم دائم التجدد. ثم لاتتعب من تسميته مرة أخرى. هذه التسمية المستمرة هي ما نسميه الأدب (Deman, 1971: 18) والمعنى واضح هنا في أن الأدب هو الوعي بالعدم وإعلان حضوره، هو الإدراك المستمر أنه إذا كانت هناك معان بعدد القراء، وأنه يستحيل الاتفاق على معنى أو معيار متجاوز، فإن المعنى يتبدد إلى درجة الغياب الكامل، ويصبح البحث عنه نوعًا من العبث النقدي. أي أنه من غير الممكن في نهاية الأمر أن يقال شيء غير الفراغ، غير اللاشيء. لكن «هذه المعوقات العقلانية أمام إمكانية القول» كما يقول إدوارد سعيد في تعليقه على أطروحة دي مان «لم تمنع دي مان نفسه من أن يتحدث عن تلك المعوقات ويعيد القول» (Said, 1982: 17).

ما يهمنا هنا هو ـ بالدرجة الأولى ـ السياق الثقافي الذي جعل دي مان وغيره من التفكيكيين يصلون إلى تحديد معوقات القول والتوصيل المعنوي وأن يؤمنوا بها. هذا السياق، كما حاولنا أن نوضح في هذا

البحث منسجم مع نفسه، يرفد بعضه بعضًا، وتفضي مقدماته إلى نتائجه، وإدراك هذا الانسجام، أو حتمية الوصول إلى التفكيك، هو ما يجعل روبرت شولز يقول إن التاريخ العقلاني للحضارة الغربية يجعلها مهيأة لمثل ذلك الغزو، وهو أيضًا ما يجعل ناقدًا آخر هو جورج شتاينر يقر بأن أطروحات التفكيك «غير قابلة للنقض» ثم يمضي شتاينر ليطرح بعض المقترحات التي من شأنها أن تساعد على «تجاوز التفكيك». أحد هذه الاقتراحات هو إدراك ما يسميه بـ«غموض الموجود»، وهو غموض نقرأه في عملية الخلق الأدبي في ظاهرة الشخوص الأدبية التي تظل حية بعد موت خالقها وهو الإنسان. أما الاقتراح الثاني، وهو متصل بالأول فيتمثل في أن «نقرأ كما لو أن النص الذي أمامنا له معنى» (Steiner, 1985: 12, 18) والاقتراحان كما هو واضح يصبان في الاتجاه الإنساني التقليدي الذي يعبر عنه نقاد مثل م. هـ. ابرامز وتودوروف. المشكلة هي أن مثل هذه المقترحات من شأنها أن تؤكد صحة الأطروحات التفكيكية، ضمن سياقها الحضاري. إنها بتعبير آخر، تؤكد ذلك التناقض الذي دعا إلى التفكيك، تناقض القول بنوع من المعنى (غموض الوجود) واللامعنى (كما لو أن هناك معنى)[٢٢].

وليس من المجدي مع التفكيك القول مع م. هـ. إبرامز بأن ذلك المنهج يعبر رغمًا عنه عن ميتافيزيقية متطرفة وكامنة (Abrams, 1977: 431)، فالتفكيكيون يعلنون أنهم يحملون إرث الميتافيزيقا، في الوقت الذي يحاولون فيه التخلص منها، مثلما أعلن رائدهم نيتشه أنه لا استغناء «لنا أعداء الميتافيزيقا الذين لا إله لهم» عن العقيدة المسيحية (Nietzsche, 1927: 781). بل إن التفكيكيين هم من أشد مفكري ونقاد الغرب المعاصرين وعيًا بإشكالاتهم الحضارية، ومن ضمنها تحيزاتهم وأسباب تفكيكيتهم.

---

(٢٢) عن نقد نيتشه لكانت انظر: F. Nietzsche, *The Philosophy of Nietzsche* (New York: The Modern Library, 1927), p. 785.

أما عن نقد هايدجر لنيتشه فانظر:
Martin Heidegger, *Nietzche,* tr. Frank A. Capuzzi (San Francisco: Harper and Row, 1982), p. 203-5.

ولنتأمل الاعتراف التالي لـ ج. هللس ملر:

لقد فكرت في السبب الذي يجعل أمريكيًا (بخلفيتي البروتستانتية) ينجذب إلى ديريدا مثلاً. وأعتقد أنني توصلت إلى الجواب؛ فهناك شبه بين أحد أوجه البروتستانتية الأمريكية، بل ربما البروتستانتية إجمالاً، والتراث اليهودي، أو التراث العقلاني اليهودي في أوروبا، وذلك أن الاثنين لا يطمئنان إلى التماثيل، والرموز، والصور المنحوتة، كما أنهما يشكان في أن الأشياء قد لا تكون لما هو أصلح في عالم هو أفضل العوالم الممكنة، إنه نوع من ظلام الرؤية الغريزي، نوع من الصراع الذي أحمله في داخلي بين التزام بالحقيقة، بالبحث عن الحقيقة بوصفها القيمة الأعلى من ناحية، والقيم الأخلاقية من ناحية أخرى.. إن البروتستانتية.. لو أخذت خطوة واحدة إلى الأمام فستشك في قدرة أي شيء على التوسط، حتى المسيح نفسه (Moynihan, 1986: 10-5).

يرى ملر أن هذا الموقف البروتستانتي ـ اليهودي موقف شجاع، وأنه في ذلك أشبه ما يكون بالموقف العلمي الذي لا يخشى نتائج بحثه (Moynihan, 1986: 120)، ناسيًا أن موضوعية العلم هي واحدة من تناقضات الخطاب أو اللغة التي يجب أن يكون التفكيكيون أول من يرفضها[٢٣].

غير أن اكتشاف الناقد الأمريكي لموروثه البروتستانتي ـ اليهودي

---

(٢٣) انظر أيضًا قول إدوارد سعيد: «لقد وقعنا في أحبولة الاعتقاد بأن المنهج يمكن أن يكون متسيدًا ومنتظمًا دون أن نعترف بأن المنهج دائمًا جزء من شبكة من العلاقات التي تقف في مقدمتها وتقودها السلطوية والقوة أو إحداهما، ص ١٣. ورأي سعيد هذا مستمد من مقولات المفكر الإيطالي انتونيو غرامشي، وتتفق معه فيه إيفان واتكنز: Evan Watkins, «The Politics of Literary Criticism», *The Question of Textuality*, pp. 31-8.

«إذا كان من الممكن أن نعرف ونصف مجموعة من البنيات التي تتحكم في إنتاج المعنى في الأدب، فلماذا لا تنسحب هذه المعرفة على الخطاب النقدي أيضًا؟» ص ٣٢، وانظر كذلك تيري إيغلتون: Eagleton, 1983: 93 «وقد نجد أيديولوجيات اجتماعية كامنة فيما يبدو أنه منهج نقدي محايد».

دافع رئيسي نحو التفكيك، وجاك ديريدا خاصة، هو من أبلغ الشهادات على تحيزات مناهج الفكر النقدي الغربية، وبما أننا قد ألمحنا إلى التأثير البروتستانتي على نشأة النقد الشكلاني من خلال نقد الكتاب المقدس، وكذلك، ولكن بإيجاز أشد، إلى الدور الذي لعبه أحد أعمدة الفكر اليهودي العقلاني وهو سبينوزا في تلك النشأة، فإنه ليس بوسعنا الآن سوى أن نشير إلى ما يبدو أنه أحدث حلقات الصلة اليهودية بتلك النشأة من أشدها استيقافًا للناقد والمفكر العربي - الإسلامي بشكل خاص.

الحلقة التي نشير إليها هنا هي تلك المنعقدة بين جاك ديريدا والشاعر الفرنسي أدموند جابيه، وكلاهما يهودي قريب الصلة بموروثه، وإن لم يكن أي منهما متدينًا بطبيعة الحال (وقد لا يكون من قبيل المصادفة المحضة أن الاثنين قد هاجرا من البلاد العربية: ديريدا من الجزائر وجابيه من مصر). أما محور العلاقة فهي أطروحات التفكيك كمحصلة نقدية - فلسفية للتراث التفسيري للتوراة وللتراث القبالي Kabbalistic، أي كرؤية يهودية عقلانية أو لا دينية للعالم، وبخاصة النصوص وقراءتها كإشكالية معرفية. هذه الرؤية اليهودية المفارقة لإيمانها «لا تسعى وراء الحقيقة أو الأصل» عندما تمارس تفسيرها الشعري للتفسير (أي للنصوص وللعالم بوصفها مفسرة مسبقًا من وجهة نظر التفكيكيين). لكن تلك الرؤية «تؤكد لعب التفسير» (Derrida, 1978: 311)، أي عدم ثباته في مرجعية شيء اسمه الحقيقة أو المعنى المتفق عليه. أما مصدر هذه الرؤية التي يعبر عنها ديريدا في تعليقه على قصائد جابيه فهي الأرضية المشتركة لتجربة الشتات اليهودي والرحيل الدائم نحو مكان آخر دون حلم بالعودة، أي دون حنين للمعنى والحقيقة والبنية الميتافيزيقية التي تمنح الاطمئنان. الفيلسوف الفرنسي اليهودي الآخر إيمانويل ليفيناس، الذي كان أحد المؤثرين في فكر ديريدا، وضع ما اعتبره النموذج اليهودي للرحيل الأفقي في مقابل النموذج اليوناني للرحيل الدائري: في مقابل أسطورة يوليس العائد إلى أثاكا، نود لو نضع قصة إبراهيم مغادرًا وطنه إلى الأبد نحو أرض مجهولة..» (Derrida, 1978: 320)، ذلك الرحيل، الذي يكرر رحيلاً مشابهًا عند نيتشه

(Nietzsche, 1910: X, 167)[٢٤] يراه ديريدا مؤشرًا على التميز، يستمده المفكر الفرنسي من موروثه العبري، حسب رؤيته لذلك الموروث.

يؤكد بعض المتخصصين في الدراسات العبرية صلة ذلك الموروث بالتفكيك من خلال مفهومين أساسيين: مفهوم الإله، ومفهوم النص، أو الكتاب. الباحثة سوزان هاندلمان ترى أن فكرة «موت الإله» في الفكر الغربي المعاصر تعود إلى المفهوم اليهودي للألوهية: «الإله اليهودي.. آخر، منسحب، وغائب» (Handelman, 1985: 70)، وذلك على عكس آلهة الإغريق الحاضرة بشكل دائم[٢٥]. التصور اليهودي، بتعبير آخر، كان عاملاً رئيسيًا وراء خلخلة التدين الغربي. لكن إذا كان ذلك التصور قد أسهم في إبعاد الإله عن الحضارة الغربية، فإنه قد أسهم أيضًا في إحلال إله بديل، ذلك هو الكتاب، ففي «أثناء المدة الطويلة الفاصلة بين النفي وعودة المسيح تحول شعب الله إلى شعب الكتاب» كما عبر أحد الباحثين (Auster, 1988: X) لكن إيمانويل ليفيناس، الذي «فكك اللاهوت من وجهة نظر يهودية» (Handelman, 1985: 70)، اختار للتعبير عن مركزية الكتاب في التصور العلماني اليهودي عبارة تعود إلى التراث التلمودي المدراشي: «عليك أن تحب التوراة أكثر من الله» (Handelman, 1985: 70. أما إدموند جابيه فكان أكثر بلاغة في التعبير عن الفكرة في معرض وصف تجربته الإبداعية: «بموت الإله وجدت الخصيصة اليهودية مؤكدة في الكتاب.. ذلك أن يكون الإنسان يهوديًا يعني نفي الذات والبكاء في نفس الوقت لذلك النفي. إن العودة إلى الكتاب هي عودة

---

(٢٤) يقول نيتشه: في أفق المطلق غادرنا الأرض وركبنا السفينة. لقد حطمنا الجسر من ورائنا ـ لا، أكثر من ذلك، (حطمنا) الأرض التي وراءنا.

(٢٥) في ترجمتها لكتاب ديريدا *Of Grammatology* تشير جاياتري سبيفاك إلى أن الفيلسوف الفرنسي يهودي سيفاردي مولود في الجزائر، وتذكرنا بأن بعض مقالاته مذيلة بتوقيع «حبر» يهودي Rabbi، وهو فعلاً ما نلاحظه في نهاية مقالاته عن ليفيناس وجابيه في الكتابة والاختلاف: Gayatric C. Spivak, (tr) *Of Grammatology* (Baltimore: The John Hopkins Univ. Press, 1976), pp. IX, p. 317.

إلى مواقع منسية» (Jabes, 1983: 143).

كثيرة هي الأشياء التي تتضح هنا، أو تبدأ في اتخاذ مواقعها بشكل صحيح: اللغة المنتشرة في كل مكان، وشبكة النصوص التي تشير إلى بعضها، وتتوالد من بعضها، وضرورة أن يدرك الإنسان أنه لا مخرج من تلك الشبكة(٢٦)، إنه هو ليس سوى كلمة في نَصّ. هذه العدمية النيتشوية التفكيكية وهي تبتلع النقد الأدبي، تبدأ في البروز بشكل أوضح، تعلن عن بعض مضامينها الحقيقية: «ليس أحرارًا، إننا مسمرون أحياء إلى رموز الكتاب، هل من الممكن أن تكون حريتنا مربوطة إلى المحاولة اليائسة للكلمة لكي تفلت من الكلمة؟.. لأننا أهل الكتاب فلن يكون لنا بيت، سنموت في الكلمات.. إن علينا التخلص من المقدس في داخلنا لكي نعيد الله إلى نفسه ونصل أقصى حدود الاستمتاع بحريتنا كبشر» (Jabes, 1983: 23, 146).

لم يكن ج. هللس ملر مخطئًا إذًا، فوراء انجذابه للتفكيك، يكمن قدر هائل من التحيز البروتستانتي - اليهودي ضد «المقدس في داخلنا» كما يعبر جابيه. ومن ثم كانت صعوبة أن يطبق أحد منهج التفكيك دون أن يجر معه قليلاً أو كثيرًا من المضامين الفلسفية التي قام عليها ذلك المنهج. وهذا ما ينسحب على غير التفكيك من مناهج الفكر النقدي الغربي التي تعرضنا لها في الملاحظات السابقة، والتي يمكن اعتبارها تهميشات على مقولة أبي سعيد السيرافي: «ودع هذا إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، من أين يلزم الترك، والهند، والفرس، والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه حكمًا لهم أو عليهم، وقاضيًا بينهم، ما شهد له قبلوه، وما أنكره رفضوه؟».

---

(٢٦) J. Derrida, «Living on», *Deconstruction and Criticism* (New York: Continum, 1979), p. 84.

يعرف ديريدا النص بأنه لم يعد عملاً من الكتابة المنتهية «وإنما شبكة من الاختلافات، نسيجًا من الآثار التي تشير دون نهاية إلى شيء غيرها، إلى آثار اختلافية أخرى».

المراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية:

- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، ١٩٨٦.
- ابن سينا، أبو علي الحسين، **منطق المشرقيين والقصيدة المزدوجة في المنطق**، القاهرة: المكتبة السلفية، ١٣٢٨ - ١٩١٠.
- أبو ديب، كمال، **جدلية الخفاء والتجلي**. دراسات بنيوية في الشعر، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨١.
- أبو شبكة، إلياس، **روابط الفكر والروح بين العرب والفرنجة**، بيروت: دار المكشوف، ١٩٤٣.
- أومليل، علي، **«ملاحظات حول مفهوم المجتمع في الفكر العربي الحديث»**، دراسات مغربية في الفلسفة والتراث والفكر العربي الحديث، ت. أحمد شعلان وآخرون. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٨٥.
- بدوي، عبد الرحمن، **أرسطوطاليس: فن الشعر** مع الترجمة العربية القديمة وشرح الفارابي وابن سينا وابن رشد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣.
- بنسعيد، السعيد، **«المفاهيم السياسية في التداول العربي المعاصر. ملاحظات منهجية»**، إشكاليات المنهاج في الفكر العربي والعلوم

الإنسانية، ت. ع. بنعبد العالي وآخرون. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧.

- التوحيدي، أبو حيان، **الإمتاع والمؤانسة**، جـ١، تحقيق أحمد أمين أحمد الزين. بيروت: دار مكتبة الحياة، دون تاريخ.

- ديوي، جون، **المنطق: نظرية البحث**، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة: دار المعارف ١٩٦٩.

- الجابري، محمد عابد، **تكوين العقل العربي**، بيروت: دار الطليعة، ط٢، ١٩٨٥.، **بنية العقل العربي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٨٦.

- ـــــــ، «**التراث ومشكل المنهج**»، المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية، تحقيق عبد الله العروي وآخرون. الدرا البيضاء: دار توبقال، ط١، ١٩٨٦.

- زكريا، فؤاد، **الجذور الفلسفية للبنائية**» آفاق الفلسفة، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٨.

- الشنيطي، محمد فتحي، **أسس المنطق والمنهج العلمي**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٠.

- العالم، محمود أمين، «**الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي الحديث والمعاصر» الفلسفة العربية المعاصرة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

- عبد الرحمن، عائشة، **قيم جديدة للأدب العربي القديم والمعاصر**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.

- ـــــــ، «**المنهجية بين الابداع والاتباع» المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية**، الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٦.

- فضل، صلاح، «**إشكالية المنهج في النقد الحديث**» المحاضرات، جدة: مطبوعات النادي الأدبي الثقافي، مجلد ٥، ١٩٨٨.

- القرطاجني، حازم، **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تحقيق محمد الحبيب بن الخوجه، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢ ١٩٨١.
- مندور، محمد، **في الميزان الجديد**، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٣.
- نظمي، محمد عزيز، **تاريخ المنطق عند العرب**، الإسكندرية: مؤسسة شهاب الجامعة، ١٩٨٣.
- هلال، محمد غنيمي، **دراسات في مذاهب الشعر ونقده**، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، دون تاريخ.
- ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، جـ٨، القاهرة: مطبوعات دار المأمون، دون تاريخ.

المراجع الأجنبية:

* Abrams, M. H. *Natural Supermaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. New York: W. W. Norton, 1971.
- «The Deconstructive Angel». *Critical Inquiry* 3.3. Spring 1977.
* Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*. Ed. J. Dover Wilson. Cambridge: Cambridge U. Press, 1971.
- *A Matthew Arnold Prose Selection*. Ed. John D. Jump. New York: Macmillan, 1965.
* Auster, Paul. «Introduction». *If there were any where but Desert: The Selected Poems of Edmund Jabes*. Keith Waldrop. Barrytown, N. J.: Susan Hill Press, 1988.
* Barthes, Ronald, *The Grain of the Voice: Interviews* 1962-1982. Tr. Linda Coverdale. New York: Hill and Wang, 1985.
- «An Introduction to the Structural Analysis of Narrative». *A. Barthes Reader* ed. Susan Sontag. New York: Hill and Wang, 1982.
* Culler, Jonathan. *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*. Ithaca, N. Y.: Cornell U. Press, 1981.
* De Man, Paul. *Blindness and Insight: The Rhetoric of Contemporary Criticism*. New York: Oxford U. Press, 1971.
* Derham, Robert D. *Northrop Frye and Critical Method*. Pennsylvania: University Park: The Pennsylvania State U. Press, 1978.

Derrida, Jacques, *Writing and Difference*. Chicago: U. of Chicago Press, 1978.
- «Living on», *Deconstruction and Critticism*. New York: Continum, 1979.
* Denato, Eugenio. «Historical Imagination and the Idioms of Criticism». *The Question of Textuality: Strategies of Reading in*

Contemporary Amercian Criticism. ed. W. V. Spanos et al. Bloomington: Univ. Press, 1982.

Eagleton, Terry, *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Badel Blackwell, 1983.

* Eliot, T. S. «The Function of Criticism», *Selected Essays*. New York: Harcourt Brace and Co., 1950.

- *After Strange Gods*. New York: Harcourt Brace and Co., 1934.

* Emerson, Ralph Waldo. *The Collected Works of Ralph Waldo Emerson*. Cambridge, Mass: The Belknap Press, Harvard Univ. Press, 1971.

* Foucault, Michel. *The Order of Things: Archeology of the Human Sciences*. World of Man Series. Tr. Anonymous. ed. R. D. Laing. New York: Vintage Books, 1973.

* Frye, Northrop. T*he Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, N. G.: Princeton U. Press, 1957.

- *The Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*. Cambridge, Mass.: Harvard U. Press, 1976.

* Handelmen, Susan. «Torments of and Ancient World: Edmund Jabes, and the Rabbinic Tradition». *The Sin and the Book: Edmund Jabes*. ed. Eric Gould. Lincon U. of Nebraska Press, 1985.

* Harrman, Geoffrey. *Beyond Formalism*. New York: Yale University Press, 1970.

* Heidegger, Matin. *On Time and Being*. Tr. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972.

- Nietzsche. Tr. Frank A. Capuzz. San Francisco: harper and Row, 1982.

* Jabes, Edmund. *The Book of Questions*. Tr. Rosmarie Waldrop. Middletown, Conn.: Wesleyan U. Press, 1983.

* Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Symbolic Act*. Ithaca, N. Y.: Cornell. U. Press, 1981.

- «Beyond the Cave: Modernism and Modes of Production». *The Horizon of Literature*. Ed. Paul Hemadi. Lincoln, Nebraska: U. of Nebraska Press, 1982.

- *The Prison-House of Language*. Princeton. N. J.: Princeton Univ. Press, 1972.

* Johnson, Alfred M. & Tr. *Structural Analysis and Biblical Exegsis: Interpretational Essays*. Oittsburg. The Pickwick press, 1974.

* Levi-Strauss, Chaude. «A Confrontation». *New Left Review* 62. July-August 1970.

* Lowth, Robert. *Lectures on the Sacred Postry of the Hebrews* (1753). ed. Calvin E. Stowe. Andover, Crocker and Brewster, 1929.

* Machery, Pierre. «Literary Analysis: The Tomb of Structures». A Theory of Literary Production. Tr. Geoffrey Wall. London. Routledge and Kegan Paul, 1978.

* Miller, J. Hills, «The Critic as Host». *Deconstruction and Criticism*.

New York: Continuum, 1979.

* Moynihan, Robert. *A Recent Imagining*. Hamden. Conn.: Archon Books, 1986.
* Nietzsche, Friedrich. *The Works of Friedrich Nietzsche*. Ed. Oscar Levy. London: T. N. Foulls, 1910.
- *The Philosophy of Nietzsche*. New York: The Modern Library, 1972.
* Ong, Walter J. *Orality and Literacy*. London: Methuen, 1967.
- *The Presence of the Word*. New Haven Yale Univ. Press, 1967.
- «From Mimesis to Irony: Distancing of the Voice». *The Horizon of Literature*. Ed. Paul Harnadi. Lincoln Univ. of Nebraska Press, 1982.
* Poland, Lynn. M. *Literary Criticism and Biblical Hermeneutics. A. Critique of Formalist Approaches*. Chico. California: Scholars Press, 1985.
* Spivak, Gayatric. Tr. «Preface». J. Derrida. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976.
* Steiner, George. *Real Presence*. The Leslie Stephen Memorial Lecture at the University of Cambridge, Cambridge: The Univ. of Cambridge, November, 1985.
* Todorov, Tzvetan. *Literature and its Theorists: A Personal View of Twentieth Century Criticism*. Tr. Catherine. Porter, Ithaca Cornell U. Press, 1987.
* Watkins, Evan. «The Politics of Literary Criticism». *The Question of Textuality*, (Biblio, entry, No. 11).

٣ ـ أشكال مقاومة التحيّز في أدب العالم الثالث

د. فريال جبوري غزول

كثيرًا ما يحسّ المبدع ـ قبل الباحث ـ بإشكالية ما مثل التحيز في المنهج والمنظور، فيعبر في كتاباته عن هذا الإحساس، ويحاول أن يواجهه في ساحة الإبداع. والتحيز ضد العالم الثالث فكريًا ومنهجيًا أمر معروف، وهو التحيز النظري المرافق والمكمل للممارسة العنصرية والتهميش العملي لأبناء وبنات هذا العالم. ونجد إرهاصات المقاومة لهذا التحيز في أعمال إبداعية تشكل مواجهة فنية لهذه الظاهرة الهدامة، ففي الآداب والفنون تتم معارك من نوع غير مسلح ليس فيها قاتل وقتيل، ولكن فيها جهات تتصادم وتتصارع على الوعي والقيم. إن الساحة الأدبية تختلف عن الجبهة الحربية بكونها لا تحتاج إلى تكنولوجيا متقدمة تحتكرها جهة ما لتمنحها تفوقًا جاهزًا على الآخر، إن الأدب والفن بصورة عامة يحتاج إلى تقنية أسلوبية واستراتيجية فنية لا تخضع للتفوّق التكنولوجي، ولا تتراسل مع المؤشرات المزعومة للتقدّم والتخلّف. بل على العكس يبدو المقهورون والمهمّشون وكأنهم أكثر إبداعًا وتحققًا على المستوى الفني من القاهرين والمتسلّطين؛ ذلك لأن الفن يرتبط بالرؤية الإنسانية العميقة لا بآليات التسلط وتقنيات التحكم.

وتتخذ المقاومة الإبداعية للتحيز أشكالاً مختلفة حسب ظروف المبدع، ويتناول هذا البحث ثلاثة أدباء من القارة الأفريقية ـ التي عانت الكثير من التحيز ضدها ـ أبدعوا بثلاث لغات: الإنكليزية والعربية والفرنسية وهم على الترتيب «تشينوا أتشيبي» الروائي النيجيري، «والطيب

صالح» الروائي السوداني، و«الطاهر بنجلّون» الروائي المغربي في أعمالهم المتميزة: **الأشياء تتداعى** (١٩٥٨)، **موسم الهجرة إلى الشمال** (١٩٦٦)، **أنا عربي مشبوه** (١٩٩١).

يصور المؤلف النيجيري في روايته **الأشياء تتداعى** مأساة أوكونكو البطل التراجيدي من قبيلة أوبي الذي ينتهي بالانتحار - النتيجة التي تبدو حتمية - في ظل تعلقه بالتقاليد القبلية والثقافة الأفريقية الأصيلة واختراق هذا البناء المتوارث من قبل المستعمر الغازي وبالتالي انهياره أمام الزحف الأجنبي إنها قصة مكابرة إنسان من العالم الثالث متمسك بتراثه، ولكنه تمسّك فردي لا جماعي ينتهي بالاندحار. فالرواية تكشف أساليب الاختراق والقمع والتشويه للتراث النيجيري وتكالب المؤسسة العسكرية والاقتصادية والدينية الأجنبية على زعزعة الكيان الأفريقي. وتكتسب مصداقيتها وواقعيتها من كونها لا تقدم الصراع على أنه صراع بين خير أفريقي وشر أوروبي بل تشرّح الرواية عملية الغزو الذي يتم على جبهات مختلفة وبتضافر فريد يستغل الثغرات في الكيان الأفريقي وثقافته ليمتلكه وليمحوه لا ليتفاعل معه أو يستفيد منه بوصفه رافدًا حضاريًا.

إن التغيرات التي تطرأ على المجتمع النيجيري بعد الغزو الإنكليزي والتبشير المسيحي تجعل استمرارية القيم القديمة أمرًا مستحيلاً. فأوكوبكو إنسان محاصر، لا يقدر أن يتخلى عن تراثه، ولا أن يتأقلم لمعطيات عصره، ولا أن يتبنّى قيم الآخر. عندما يقاوم المستعمر الذي ينتهك مقدساته يجد نفسه مطوّقًا فهو لم يستطع أن يعبِّئ الآخرين، ومن ثم ينتهي بممارسة العنف الفردي والبطش العفوي على عدوه. مما يؤدي بدوره إلى عقابه وإذلاله فلا يجد مفرًا إلا في الهروب والخلاص عن طريق الموت. هنا اختيار الموت ليس فداءً وتضحية وجهادًا، بل اعترافًا بالعجز والفشل، وربما كانت هذه الرواية أمثولة للمقاومة الفردية التي لن تؤدي إلى التحرر، هي أيضًا إدانة للمجتمع القبلي الذي لا يقوى على التضامن والتكاتف والتعبئة أمام المدّ الاستعماري، فمن أهم سمات الاختراق الاستعماري هو إحراز نصر في تفريق الجماعة، والغازي يستغل نقطة الضعف في الجماعة ويستميل المهمشين فيهم.

وإن كانت الرواية تكشف عن العجز الأفريقي فهي أيضًا تفضح آليات الاستعمار الذي يستخدم القوة لإرساء هيمنته، والتحيز لإدانة تراث الآخر وتفتيت نمط الحياة في العالم الثالث. ويستخدم الروائي المتميز «أتشيبي» استراتيجيات وتقنيات مختلفة في المقاومة الإبداعية، أولها أنه لا ينطلق إلى الرد التخييلي على المستعمر برسم ثقافة أفريقية مثالية في مقابل ثقافة أوروبية غازية. بل يقدم بكثير من الوعي النقدي جانبي المعادلة غير المتكافئة؛ ولهذا تكتسب روايته بعدًا واقعيًا، وتبتعد عن الثنائيات المبسِّطة. وفي هذا طبعًا اختلاف جوهري بين منطلقها ومنطلق الرواية الاستشراقية التي تتخذ من الآخر أرضية تقدم فيها نزعات المستعمر، أو خلفية تتوالى فيها هواجسه. وحتى عندما يصبح الآخر من العالم الثالث موضوعًا في الرواية لا يكون ذلك إلا على حساب تقديمه مبتورًا ناقصًا، أو أقل إنسانية من الأوروبي، وكثيرًا ما تستغل أجواء العالم الثالث في أدبيات الاستشراق لخلق غرائبية تثير مخيلة القارئ الأوروبي وشوقه لا لتعرفه بالآخر.

وفي رواية **الأشياء تتداعى** يقدم «أتشيبي» الإيديولوجية الأفريقية ويقابلها بالإيديولوجية الأوروبية، وهو بهذه المقابلة يحرر الإيديولوجيتين من التراتب العنصري فهما مقدمتان على مستوى واحد، مما يؤدي إلى المقارنة الواعية، وبالإضافة إلى ذلك يقوم أتشيبي بالتشريح المجهري للعلاقات والممارسات، فيقوم ضمنًا بمقابلة بين مؤسسة العدل الأفريقية ومؤسسة العدل الاستعمارية. ففي الأُولى هناك تحكيم ذو صبغة دينية محلية يؤدي إلى المصالحة بين الأطراف، بينما المحكمة الإنكليزية علمانية، وتقوم بفرض عقوبات ذات طابع جماعي لتأديب المستعمرين. أما الخلافات الرمزية والعقائدية بين المسيحية الأوروبية التبشيرية والديانة الأفريقية المحلية فقد قدمهما المؤلف من خلال مقابلة ضمنية لتقديس الأفارقة للثعبان باعتباره فيضًا من إله الماء بينما لا يتورع المسيحيون عن قتله. ويقدم المؤلف العقيدتين باعتبارهما شكلين لجوهر يكاد يكون واحدًا. ونستشف من هذا أنه يرى في الأديان صيغًا مختلفة لمبدأ المقدس والمحظور والخالق والمخلوق، فيقول أكونا للمبشر المسيحي: «تقول إن

هناك إلٰهًا أعلى صنع السماء والأرض. نحن أيضًا نؤمن به وندعوه تشوكو»[1]، وهكذا نجد أن هذا التوجه يحتّم أن لا نصنف الأديان تراتبيًا، أو نسقط من بعضها سمة الدين؛ فهي كلها تتواجد في فضاء المقدس، وإن اختلفت في صياغتها لعلاقات الخالق والمخلوقات. وفي هذا نقض للاستعمار الذي لم يكتفِ بافتراض تفوقه العنصري والاقتصادي، مضيفًا افتراض تفوقه الثقافي والديني.

ومن تقنيات «أتشيبي» التي تستدرج القارئ الأجنبي كيما تنقلب عليه وعلى مصادراته توظيف التناص الأدبي. حيث يستعير المؤلف عنوان الرواية والافتتاح الاستهلالي من قصيدة للشاعر الإيرلندي الشهير «ويليام بتلر ييتس» بعنوان «المجيء الثاني»، وهو عنوان يشير إلى مجيء المسيح في نهاية العالم عندما «تتداعى الأشياء».

«يدور ويدور في الحلزون الذي يزداد اتساعًا
ولا يستطيع الصقر أن يسمع صاحبه،
الأشياء تتداعى، لا يستطيع الوسط أن يظل متماسكًا،
فكّ عقال الفوضى الشاملة على العالم». (ص ٤)

ويشير الشاعر الإيرلندي في قصيدته إلى انهيار الحضارة الأوروبية وبنيتها حيث كتبها عام ١٩٢٠ بعد الحرب العالمية الأولى وأهوالها. غير أن «أتشيبي» يستخدم الاستشهاد ليدلل على غزوات المستعمر والمصائب التي لحقت بوطنه من جرائها. هنا التناص يعمل لا لتعزيز المقولة بل لنقلها إلى مكان آخر واستخدامها لإزالة التعتيم عن الدور الهدّام للاستعمار، والذي كثيرًا ما عرض باعتباره واجبًا أوروبيًا لجلب الخير والنور للقارة السوداء.

---

(١) تشينوا أتشيبي، **الأشياء تتداعى**، ترجمة أنجيل بطرس سمعان (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١)، ص ٢٣٩، وكل الاشارات إلى صفحات هذا العمل في متن المقالة ترجع إلى هذه الطبعة، إلا إذا كانت الإشارة إلى الأصل الإنكليزي وهو:
Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (London: Heinemann, 1958).

ويوازي استخدام الاستشهاد لغرض آخر توظيف الجنس الأدبي «الرواية» الذي نشأ في أوروبا للكشف عن الهموم الأفريقية. فرواية **«الأشياء تتداعى»** رواية أفريقية النكهة والأجواء تمثل ما يطلق عليه بالرواية المحليّة التي تستخدم اللون المحلي لا للتغريب كما يحصل في الأدب الغرائبي، بل للتعريف: فهناك إثنوغرافي في وصف العادات والتقاليد والمعتقدات والممارسات والآلات الموسيقية والزراعة والحصاد والطقوس؛ مما يجعل العمل مرجعًا ووثيقة لحضارة مهددة بالانقراض. وقد تبدو مسألة نقل الجنس الأدبي «الرواية» من ثقافة إلى أُخرى أمرًا سهلًا، ولكنه أبعد ما يكون عن ذلك. فالتاريخ الأدبي يفرض نماذج معينة مستقاة من جماليات الحضارة ونقلها ليس بأسهل من نقل نبات معيّن إلى إقليم مغاير. وقد نجح أتشيبي في «أفرقة» الرواية وتطعيمها بالمذاق الأفريقي؛ بحيث إنها تبدو بنسقها وحبكتها وحوارها وطابعها الشفوي امتدادًا للأدبيات الأفريقية والحضارة النيجيرية، ذلك أن أتشيبي نجح في تفريغ الجنس الأدبي من مضمونه الأيديولوجي. فالرواية ـ كما قال لوكاش ـ هي ملحمة الطبقة الوسطى، ولكن أتشيبي جعلها ملحمة الفلاحين الأفارقة، وهذا إنجاز لا يستهان به، ويتجاوز الموضوع إلى الشكل والأسلوب.

ومع أن «أتشيبي» يكتب روايته بلغة المستعمر لا بلغة الإيبو المحليّة إلا أنه يطوّع اللغة الإنكليزية لإرادته وإبداعه، ولا يستسلم لإيقاعاتها التقليدية، وكما يقال هو يصوغ اللغة أكثر مما هي تصوغه[٢] فهو يحول اللغة الأجنبية إلى سلاح راديكالي يخدم ثقافته[٣]. ويكثر أتشيبي من

---

(٢) راجـــــــع: K. V. Tirumalesh, «*Writing-English Versus Writing-In-English*», *Economic and Political Weekly*, XXVI: 47 (Nov. 23, 1991), pp. 2670-2672.

(٣) راجع الاستخدام الثوري للغة الأجنبية في المقالة التالية: Samia Mehrez, «The Poetics of Tatooed Memory: Decolonization and Bilingualism in North African Literature», *Emergences* 2 (Spring 1990), pp. 106-129.

استخدام الكلمات والمصطلحات المستخدمة عند الإيبو التي لا مقابل لها في الإنكليزية، فتبدو الرواية وكأنها مطعمة باللغة المحلية. وفي نهاية هذه الرواية المكتوبة بالإنكليزية نجد مسردًا ملحقًا للمصطلحات المحلية التي قد تستعصي على القارئ غير النيجيري تشمل ما يتجاوز الثلاثين مصطلحًا. وأحيانًا يستخدم المؤلف التعبير المحلي لا لاستحالة ترجمته بل لإضفاء الصبغة المحلية على اللغة الإنكليزية واقتحام المستعمر في عقر لغته. فهو يستعمل على سبيل المثال مصطلح «نانا آي» الذي يعني «والدنا» (ص ٤٤) والذي كان يمكن ترجمته، بعكس مصطلح «تشي» الذي يعني إلهًا شخصيًا أو قرينًا روحيًا فيكاد يتعذر إيجاد مقابل له في اللغة الإنكليزية (ص ٤٤ وغيرها في الأصل الإنكليزي) وقد عربته المترجمة بمصطلح «إله خاص» (ص ٨١ وغيرها). وأحيانًا يستخدم المؤلف جملاً كاملة باللغة المحلية تكسب الحوار مصداقية (ص ٩٧ في الأصل الإنكليزي): وكذلك بعض الأغاني في الرواية مكتوبة بلغة الإيبو (ص ٥٤ في الأصل الإنكليزي). وقد قامت المترجمة بنقل هذه الجمل والأبيات بلغة الإيبو إلى العربية معتمدة على خبير في اللغة.

وهنا نجد محاولة لأفرقة اللغة الإنكليزية ولاقتحام مضاد لما حصل على الأرضية النيجيرية حيث اخترقت الثقافة الإنكليزية الثقافة المحلية. لقد فرضت اللغة الإنكليزية على المستعمرات وأصبحت لغة التداول الرسمي والتواصل في الأدب المكتوب، خاصة لأن اللغات المحلية شفوية؛ ولهذا فلأفرقة اللغة الإنكليزية دلالة تعادل ثقافي. وبالإضافة إلى المستوى اللغوي فعلى المستوى البلاغي والسردي يضفي المؤلف بعدًا أفريقيًا بتطعيمه للقصة باستعارات وأمثال نيجيرية، فهو يشير - على سبيل المثال - إلى دراجة الرجل الأبيض على أنها «حصان حديدي» (ص ١٩٢). أي أنه يصفها من خلال زاوية النظر الأفريقية وتمثيلها. كما أنه يشير إلى رموز الزمن من خلال مرجعية الحصاد ويحسب الأشهر بالدورة القمرية: «وأسعد لحظاته القمران أو الأقمار الثلاثة التالية للحصاد» (ص ٢٦) فيضعنا في موقع الجماعة الأصلية بمنظورها للعالم. ويستخدم المؤلف الأمثال الشعبية وقصص الحيوان استخدامًا موفقًا (على سبيل

المثال: «عندما يضيء القمر يشعر الكسيح برغبة قوية إلى المشي» ص ١٠ «العشيرة كالسحلية، إذا فقدت ذيلها فسرعان ما ينمو لها ذيل آخر» ص ٢٣٠ أي أنه يوظف الدوال والعلامات الأفريقية للتوصيل والتواصل.

ويمكن تلخيص شكل مقاومة التحيز الثقافي المعطى عند الأديب أتشيبي باستخدامه للمجاز الاستعاري سلاحًا فعالاً في الكشف عن التحيز وبالتالي نقض تهافت التحيز، فهو عندما يقارن يرفع الأدنى (في سياق التحيز) إلى التكافؤ مع الأسمى (في سياق التحيز)، وهو بهذا يستخدم ميكانيزمات المجاز الاستعاري الذي يوثق ويربط المنفصل والمنقطع وينقض التراتب؛ فالاستعارة ليست إلا نقلة من مجال إلى آخر، كما فعل أتشيبي بنقله فكرة التداعي من القارة الأوروبية إلى القارة الأفريقية، وكما نقل الهموم المحلية إلى اللغة الإنكليزية.

وأما الأديب السوداني «الطيب صالح» فقد أنجز بروايته «**موسم الهجرة إلى الشمال**» عملًا ينضح بمناهضة الاستعمار بشكليه القديم والجديد، وقاوم التحيز الشمالي لصورة الأفريقي من خلال المبالغة الكاريكاتورية والمعارضة الأدبية[٤]. لقد كتب «الطيب صالح» روايته بالعربية معارضًا فيها مسرحية شكسبير التراجيدية عطيل: مغربي البندقية، حيث قدم شكسبير البطل المغربي منقطعًا عن جذوره، ومنخرطًا في النسق الأوروبي - المسيحي - التوسعي، ومشكلته الوحيدة هي الغيرة الزوجية والنزعة الاندفاعية التي أدت إلى القضاء على علاقة الحب العائلي. المشكلة إذن عند شكسبير ليست مشكلة صراع حضاري أو أزمة تعايش بين نسقين ثقافيين؛ بل هي مشكلة طيش بدائي وانسياق عاطفي وغضب أحمق عند الأفريقي عطيل، الذي أدى إلى هدم حياته الزوجية، والاعتقاد بأن زوجته المخلصة ديزديمونة غير عفيفة. صحيح أن المسؤول

---

(٤) راجـــــع: Barbara Harlow, «Sentimental Orientalism: Season of Migration to the North and Othello», in Tayeb Salih's *Season of Migration to the North*: A Casebook, edited by Mona Takieddine Amyuni (Beirut: American University of Beirut, 1985), pp. 75-79.

عن المأساة هو ياغو الذي قام بمؤامرة بشعة لينال من عطيل. إلا أن للبطل عطيل نقطة ضعف وثغرة استخدمها اللئيم ياغو ليوقع بقائده. هذه خلاصة المأساة وعصب المشكلة عند شكسبير الذي عرف الأفارقة والمغاربة عبر مراجع مختلفة، واتخذ من ليو الأفريقي - الذي أصبح مواطنًا أوروبيًا - نموذجًا رسم من خلاله شخصية عطيل الفذة[٥]. ومما لا ينكر أن شكسبير قدم الإفريقي بطلًا في هذه المسرحية ومنحه النبل والشجاعة إلا أنه صوره بوصفه نمطًا من البدائي النبيل، فعلى الرغم من انخراطه في ثقافة البندقية يبقى في داخله بدائيًا مندفعًا، يؤمن بسحر المنديل الذي أعطته له أُمّه، ويصدق ما يقال له دون التدقيق الصحيح، أي أنه ساذج.

وما يمكن أن نستنبطه من قراءة شكسبير هو أن تأقلم عطيل مع الحياة الأوروبية لم يمحُ تمامًا جانبًا أهوج وساذجًا فيه، والسذاجة والهوج - في الفكر الأوروبي - صفتان تلتصقان بالجنوبي. وليس من الصدف عند شكسبير أن يكون البطل المتأمل والمتأني أميرًا دانماركيًا مثقفًا (هاملت)، وأن يكون البطل الأهوج والساذج قائدًا عسكريًا مغربيًا (عطيل). ويعزز من هذه الصورة النمطية للمغربي في عمل شكسبير الأوصاف التي تطلق على عطيل عندما تعلقت ديزديمونة بحبه وقررا أن يتزوجا. وهي صفات تؤكد على سمات الحماسة والفحولة والقوة والشبق مما يجعل هذا البطل الأسود مثالاً للتدفق الحيواني الذي كثيرًا ما رافق صورة الجنوبي في الرؤية الشمالية له. ونرى هذا واضحًا عندما يخاطب ياغو والد ديزديمونة لينبهه إلى خطر العلاقة بين ابنته وعطيل:

وجروح المسيح، سيدي، لقد نهبوك! عيب! البس ثوبك!

قلبك انفجر، وروحك فقدت منها نصفها!

الآن في هذه اللحظة عينها، ثمة كبش أسود كبير يطأ نعجتك

---

(٥) راجع:
Eldred Jones, *Othello's Countrymen* (London: Oxford University Press, 1965).

البيضاء. انهض. انهض أيقظ بالناقوس المواطنين الغاطّين في نومهم.

وإلاّ جعل الشيطان جدًّا منك.

أقول لك، انهض»[٦].

كما يستخدم ياغو التمثيل الحيواني ليصور علاقات القرابة مع المغربي:

«وجروح المسيح يا سيدي، إنك من قوم يرفضون خدمة اللّه إذا الشيطان أمرهم بذلك. ولأننا جئنا لخدمتك وتحسبنا أجلافًا، سترضى لابنتك أن يعلوها حصان بربري، سترضى لأحفادك أن يصهلوا لك، سترضى لأن تكون الأفراس والخيول أبناء عمك وأقربائك» (ص ٧٥ ـ ٧٦).

ومع أن ديزديمونة أيضًا يشار إليها من خلال الترميز الحيواني (نعجة بيضاء) غير أن الفارق بين أثر الصورتين واضح. فالنعجة تحمل سمات الوداعة والحمل تحديدًا رمز للبراءة في التراث الأوروبي (نسبة إلى تشبيه المسيح به). كما أن البياض يرمز عندهم إلى النقاء، بينما الكبش والحصان وخاصة الكبش الأسود والحصان البربري فهما يتضمنان سمات الوحشية والتوحش. وفي هذه الصورة توكيد لا مباشر على النزعة العنصرية في الحضارة الأوروبية التي يمكن رصد أصولها عند المفكرين الإغريق الذين اعتبروا كل ما هو «آخر» همجيًا، واستخدموا مصطلح «البرابرة» للأعاجم. كما أن الطبيب اليوناني جالينوس علل طيش السود وخفتهم «لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم» كما يقول ابن خلدون معلقًا عليه بالقول: «وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه»[٧].

(٦) وليم شكسبير، **مأساة عطيل**، ترجمة جبرا إبراهيم جبرا (بغداد: دار المأمون للترجمة والنشر، ١٩٨٦)، ص ٧٥، وكل الاشارات إلى صفحات هذا العمل في متن المقالة ترجع إلى هذه الطبعة.

(٧) عبد الرحمن بن خلدون، **مقدمة العلامة ابن خلدون** (القاهرة: المكتبة التجارية، د. ت.) ص ٨٧.

وقد أراد الطيب صالح أن يعارض هذه الصورة للأفريقي في أوروبا فكتب روايته ليفكك صورة عطيل المهيمنة لا على أوروبا فحسب، بل على العالم بما في ذلك الوطن العربي والعالم الإسلامي. فقد كانت مأساة عطيل أول عمل مسرحي ترجم ومثل على خشبة المسرح العربي في عام ١٨٨٤ (في القاهرة)[٨] كما أنها ما زالت حيّة استوحاها المشرقيون والمغربيون والإيرانيون في التعبير عن همومهم. وقد صرح الطيب صالح في مقابلة مع نادية حجاب بأن من أهم أسباب كتابة الرواية هو نقض صورة عطيل ومعارضة مسرحية شكسبير.

«من الأول أحسست بأن مسرحية عطيل لا معنى لها؛ فقد كان عطيل على الأرجح عربيًا ـ وأطلقوا عليه المغربي ـ أي واحدًا يقترب جدًا من السودان. جاء إلى البندقية ـ وكانت حينذاك أعظم مركز أوروبي ـ واندمج في المجتمع. وهذا الرجل ذو البشرة الداكنة قبلته مؤسسة البندقية فصار قائدها العسكري وتزوج من ابنتها. هل يمكنك أن تتخيلي عربيًا رئيسًا للقوات البريطانية المسلحة؟.. إنني أعتقد أن غضب عطيل لا يمكن أن يكون إلاّ غضبًا قوميًا نتيجة صراع حضارات، وهذا العنصر الوحيد الذي يفسر غضبه، لا مؤامرة ياغو وسرعة تصديقه. أنا أعتقد أن مصطفى سعيد بطل موسم الهجرة هو ما كان يجب أن يكون عليه عطيل، وأنا أستخدم مصطلحات متطابقة، وكذلك المنديل في مشهد الجريمة»[٩].

وفي الرواية تتوافر الإشارات إلى عطيل صريحة أحيانًا وتلميحًا أحيانًا:

«ومضى.. يرسم صورة لعقل عبقري دفعته الظروفُ إلى القتل،

---

(٨) راجـــــع: M. M. Badawi, «Shakespeare and the Arabs», in *Cairo Studies in English*, edited by Magdi Wahba (Cairo: The Anglo Egyptian Bookshop, 1963/1966), p. 183.

(٩) راجـــــع: Nadia Hijab, «Meet the Maker of Modern Arab Mythology», *The Middle East* (June 1979), pp. 67-68.

في لحظة غيرة وجنون»[١٠].

«وسألتني: ما جنسك؟ هل أنت أفريقي أم آسيوي؟ قلت لها: أنا مثل عطيل: عربي أفريقي.. نعم هذا أنا.. وجهي عربي كصحراء الربع الخالي، ورأسي أفريقي يمور بطفولة شريرة» (ص ٤٢).

«وكنت أعلم أنها تخونني، كان البيت كله يفوح برائحة الخيانة. وجدت مرة منديل رجلٍ، لم يكن منديلي سألتها فقالت: إنه منديلك. قلت لها: هذا المنديل ليس منديلي. قالت: هَبْهُ ليس منديلك، ماذا أنت فاعل؟ ومرّة وجدت علبة سجائر ومرة وجدت قلم حبر، قلت لها: أنت تخونينني. قالت: افرض أنني أخونك. صرخت فيها: أقسم أنني سأقتلك. ابتسمت ساخرة وقالت: أنت فقط تقول هذا، ما الذي يمنعك من قتلي؟ ماذا تنتظر؟ لعلك تنتظر حتى تجد رجلاً فوقي.. وحتى حينئذ لا أظنك تفعل شيئًا، ستجلس على السرير وتبكي» (ص ١٦٤).

ويعبر البطل السوداني عن رؤيته لاغتصاب الغرب لعالمه وتحيزهم ضده في مونولوغ داخلي وهو يقف في المحكمة بعد ارتكابه جريمة قتل زوجته وهو يضاجعها:

«والمحلفون أيضًا، أشتات من الناس، منهم العامل والطبيب والمزارع والمعلم والتاجر والحانوتي.. لو أنني طلبت استئجار غرفة في بيت أحدهم فأغلب الظن أنه سيرفض، وإذا جاءت ابنة أحدهم تقول له إنني سأتزوج هذا الرجل الأفريقي، فيحس حتمًا بأن العالم ينهار تحت رجليه. وأنا أحس تجاههم بنوع من التفوق، فالاحتفال مقام أصلاً بسببي، وأنا فوق كل شيء مستعمِر، إنني الدخيل الذي يجب أن يبتّ في أمره حين جيء لكتشنر بمحمود ود أحمد وهو يرسف في الأغلال بعد أن هزمه في موقعة أتبرا، قال له: لماذا جئت بلدي تخرب وتنهب؟

(١٠) الطيب صالح، **موسم الهجرة إلى الشمال**، (بيروت، دار العودة، ١٩٧٢، الطبعة الثانية، ص ٣٦). وكل الإشارات إلى صفحات هذا العمل في متن المقالة ترجع إلى هذه الطبعة.

الدخيل هو الذي قال لصاحب الأرض، وصاحب الأرض طأطأ رأسه ولم يقل شيئًا؛ فليكن ذلك شأني معهم. إنني أسمع في هذه المحكمة صليل سيوف الرومان في قرطاجة، وقعقعة سنابك خيل اللنبي وهي تطأ أرض القدس. البواخر مخرت عرض النيل أول مرة تحمل المدافع لا الخبز، وسكك الحديد أنشئت أصلاً لنقل الجنود. وقد أنشأوا المدارس ليعلمونا كيف نقول نعم بلغتهم.. نعم يا سادتي، إنني جئتكم غازيًا في عقر داركم، قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ، أنا لست عطيلاً، عطيل كان أكذوبة» (ص ٩٧ ـ ٩٨).

والبطل في رواية الطيب صالح طالب سوداني يذهب إلى إنكلترا للدراسة فتقع النساء في غرامه ويتهالكن عليه ويدمرهن هواه: إن همند، وشيلا غرينود، وإيزابيلا سيمور، وجين مورس نجدهن يقعن في مصيدته. وعلى اختلاف أمزجتهن وخلفياتهن فكلهن يصبحن فريسةً سهلة ولقمة سائغة لهذا الأفريقي. وحتى السيدة روبنسن التي كانت بسنّ أُمّه، واحتضنته عندما كان ولدًا صغيرًا، وبقيت واقفة بجانبه حتى بعد ارتكابه جريمته البشعة، إلا أن هذه العلاقة لا تقدَّم في الرواية على أنها علاقة تعاطف وتراحم ذات طابع أُمومي بحت، بل يرتابها البُعد الجنسي:

«.. ثم قدمني إلى زوجته. وفجأة أحسست بذراعي المرأة تطوقانني، وبشفتيها على خدي. في تلك اللحظة، وأنا واقف على رصيف المحطة، وسط دوامة من الأصوات والأحاسيس، وزندا المرأة ملتفّان حول عنقي، وفمها على خدي، ورائحة جسمها ـ رائحة أوروبية غريبة ـ تدغدغ أنفي، وصدرها يلامس صدري؛ شعرت وأنا صبي ابن الاثني عشر عامًا بشهوة جنسية مبهمة لم أعرفها من قبل في حياتي» (ص ٢٩).

وقد عمد الطيب صالح إلى استراتيجية مركبة لتفكيك الصورة الجاهزة للأفريقية، فقد قام أولاً بالتأكيد المبالغ والساخر للصفات المرتبطة ـ عند الأوروبي ـ بالأفريقي وهي فحولته الجنسية واندفاعه الأحمق؛ فهو يقدم لنا بطله وكأنه حيوان شبقي لا غرض له إلا اختراق الآخر،

والاشتباك الجنسي مع الأجنبيات، وهي صورة تغالي لتسخر من الذهنية الاستشراقية. وكثيرًا ما تصارحه الفتيات بمشاعرهن مما يوثق أنهن واقعات تحت الصورة الجاهزة للرجل الأفريقي.

«تقول لي أنها ترى في عيني لمح السراب في الصحاري الحارة. وتسمع في صوتي صرخات الوحوش الكاسرة في الغابات... ركعت وقبلت قدمي وقالت: أنت مصطفى مولاي وسيدي» (ص ١٤٧).

ونرى في الرواية كيف يلعب مصطفى سعيد دوره بإتقان فيقول ما تريد المرأة الإنكليزية سماعه من أكاذيب ويمسرح مخدعه بحيث يبدو شرقيًا - شهرياريًا. ويزينه بالبخور والسجاد وكل ما يستهوي الأجنبي من تفاصيل نمطية عن الجنوبي والشرقي، عن العربي والأفريقي والمسلم، وبهذا يقوم المؤلف عبر الكشف عن الجانب المسرحي والتمثيلي في العلاقة بفضح التزيين والتشويه المتبادل، ويحقق من خلال الغلو في انتصارات مصطفى سعيد الجنسية إلى السخرية من هذا النموذج التخييلي اللاواقعي الذي نسجه الاستشراق الأدبي والأكاديمي. وبالطبع لا يؤدي هذا الغزو الجنسي لبلاد الإنكليز إلاّ إلى الجريمة والسجن. وفي هذا عبرة أخلاقية بجانب التفكيك الساخر للصورة الخاطئة.

يقدم الطيب صالح «مصطفى سعيد» بوصفه بطلاً مزيفًا، وزيفه ناتج عن كونه حصيلة تزاوج ثقافي بين قاهر ومقهور، بين السلطة والتبعية، ولهذا فالحصيلة هجين لا يمكن أن ينتمي إلى وطنه كما لا يمكن أن ينتمي إلى ثقافة الأجنبي. وعلى الرغم من تفوق مصطفى سعيد الأكاديمي فهو غير قادر أن يكون متزنًا نفسيًا ولهذا تبوء كل علاقاته بالفشل. وحتى عندما يقرر أن يهجر بلاد الإنكليز ليرجع إلى السودان، ويبدأ بداية جديدة كفلاح في قرية من قرى السودان لا يتمكن من التخلص من جرحه ومن رافده الأجنبي، فيحتفظ في دخيلته به ويتمثل ذلك في الغرفة السرية التي أقامها في بيته الريفي، وعبأها بكل ما اكتسبه من ثقافة المستعمر وآثاره، وهنا تأخذ الغرفة الإنكليزية في السودان بعدًا رمزيًا تشير إلى عدم إمكانية التخلص من الانخراط

الأجنبي. كما تقابلها الغرفة الشرقية التي كان يتباهى بها في لندن والفارق بينهما أن الغرفة العربية للاستعراض والغرفة الإنكليزية للكتمان، وفي كلتا الحالتين نجد الغرفة ـ مقفلة أو ممسرحة، معتمة أو مزيفة ـ تغيّب الحقيقة، ولا تشكل امتدادًا طبيعيًا لصاحبها، وكأنها ما تحت الوعي أو ما فوقه. وانتهاء الرواية بالقتل والانتحار ليس إلا المقابل الأدبي لرؤية «فرانتز فانون» في حتمية العنف عند المقهورين ضد بعضهم بعضًا، وضد القاهرين. والمؤلف بهذا يؤكد إبداعيًا أنه لا إمكانية للتفاعل الإنساني والخلاق بين قاهر ومقهور، بين مستعمِر ومستعمَر؛ فحتى الجاذبية التي تشد كلاً من مصطفى وجين لبعضهما هي جاذبية قهر الآخر وإخضاعه ومحوه، لا جاذبية التكامل والتكافل والتراسل.

وبالإضافة إلى السخرية المفارقة المبنية على المبالغة المضحكة والمقابلة بين النفاق والحقيقة، بين الصورة والواقع: نجد المؤلف موظِّفًا المعارضة الأدبية بتقديمه موازيًا معكوسًا لعطيل شكسبير في شخصية مصطفى سعيد. فهو يقدم تفاصيل العلاقة بين ديزديمونة وعطيل مقلوبة. عوضًا عن التراحم والتعاطف نجد البغض والتحدي بين مصطفى وجين، وبقدر ما نجد المأساة نتيجة استغفال عطيل عندما أبلغ كذبًا أن منديله قد أعطته زوجته لعشيقها. نجد جين تتباهى بعشاقها الذين يتركون آثارهم في بيت الزوجية.

جريمة القتل إذن في «موسم الهجرة» ليست بدافع الغيرة التي هيأ لها متآمر خبيث كما في مسرحية عطيل، بل هي استدراج وتصعيد للحقد بين حضارتين إحداهما غازية. القضية إذن لم تعد مسألة غيرة زوج على زوجته والتباسه، بل هي جريمة مع سبق الإصرار هُيِّئ لها تاريخ من العداء. وانتقام مصطفى غير مؤهل لأن يكون عنفا تحريريًا؛ لأنه انتقام فردي، ولا يؤدي إلاّ إلى المزيد من العنف الذي يتبلور في انتحار مصطفى. وعطيل أيضًا ينتحر بعد قتل زوجته، لكن هناك نوعًا من الاكتشاف للخطأ وتأنيب الضمير. أما مصطفى سعيد فلا يندم على جريمته، وإنما يتوصل في نهاية حكايته إلى أن مسيرته كانت خاطئة فانغراسه من جديد في أرضه يكاد يكون مستحيلاً بعد اقتلاعه؛ ولهذا

فهو يوصي الراوي بأن يقي أولاده من الاغتراب.

إن ما يقوم به الطيب صالح متعدد الجوانب فهو يبالغ في تصوير السمات المميزة للأفريقي ـ العربي ـ المسلم كما رسمها المستشرقون ساخرًا منها، وكاشفًا زيفها، وموضحًا كيف أن الممارسات والسلوكيات تنطلق من هذه الصور المزيفة: كما يحقق المؤلف إعادة رسم الصورة ـ كما يراها ـ للعلاقة المريضة بين المهيمِن والمهيمَن عليه في ضوء منظور مستقى من تجارب العالم الثالث.

ويستخدم «بنجلون» في قصته المؤثرة **«أنا عربي، مشبوه»** المفارقة البنيوية حيث يدرك القارئ أكثر ما تدركه الشخصية الرئيسية في العمل، ولهذا نجد المفارقة على مستوى البناء السردي، الذي يقابل بين سذاجة المقهور وبين لؤم المجتمع وانحراف العالم المستقرأ في ثنايا العمل.

إن عنوان القصة يختزل مغزاها: فالعربي مذنب حتى يثبت براءته في العالم الغربي المتحيز ضده. وتبدأ القصة المروية بضمير المتكلم البسيط: «اسمي محمد بوشيد..»[١١] ثم يذكر الراوي حرفته وهو منظف نوافذ في باريس ثم جنسيته: مغربي.. ويعلق على سخرية الناس من اسمه ثم يصف نفسه بأنه رجل أسمر ذو لحية وشعر مجعد، وهو والد ثلاثة أبناء بين الخامسة عشرة والعشرين عامًا، وأن الشرطة دومًا وراءه يلاحقونه للتأكد من هويته وبطاقته الشخصية لأنه مشبوه في كل الأحوال وكل الأماكن.

«أنا أيضًا عربي من النمط الكلاسيكي، يجري عليّ التفتيش عند مداخل ومخارج مترو الأنفاق. هناك دومًا إصبع مصوب نحوي في الزحام حتى ليعتقد المرء أنهم يتعقبونني حيثما ذهبت» (ص ٦٢).

وكم تصاب الشرطة بخيبة أمل عند تفتيشه تفتيشًا دقيقًا وعدم

---

(١١) الطاهر بنجلون، **«أنا عربي، مشبوه»**، ترجمة فاطمة نصر، أدب ونقد ٧٥، (نوفمبر / تشرين الثاني ١٩٩١)، ص ٦٢، وكل الإشارات إلى صفحات هذا العمل في متن المقالة ترجع إلى هذه الطبعة.

العثور على قنبلة أو مخدرات. وعلى الرغم من أنه ملتح لمجرد أنه يتكاسل عن حلق ذقنه غير أن الكثير يتساءلون إن كان أصوليًّا ومتطرفًا، وكأن تلك الكلمة «الأصولية» تشير إلى عِرق أو جنسية (ص ٦٣) كما يقول: وهو يستغرب أولاً من المصطلح الذي لم يكن واردًا في معجمه اليومي قبل اغترابه، ولا يدري لماذا يطلق عليه متطرف إسلامي: «لم أكن أعرف كلمة متطرف «أصولي» هذه قبل قدومي إلى فرنسا، أعتقد أني سمعتها لأول مرة عبر التليفزيون» (ص ٦٣) صحيح أنه يصوم رمضان ولا يقرب لحم الخنزير إلا أنه أحيانًا يحتسي كأس نبيذ، ولا يصلّي بانتظام (ص ٦٣). وهذا الاستغراب في ذاته يشير للقارئ كيف أن تقييم الآخر هناك لا ينطلق من ممارسات الآخر بل من اتهامات مسبقة وإدانات جاهزة.

ويتساءل هذا العامل البريء مع نفسه ما مصدر الاشتباه به، وهو إذ يطرح السؤال إنما يدفع القارئ إلى استنكار الوضع القائم بما فيه من عنصرية وطبقية وطائفية.

«فهل يجدني القوم مريبًا لكوني مسلمًا؟ أم لأني غير وسيم؟ يقولون إننا نطلق لحانا لنخيفهم؛ لكن هل يبدو وجهي مخيفًا؟ ربما، لكن من المستغرب أنني كلما أكثرتُ العناية والاهتمام بمظهري كلّما ازداد ارتيابُ الشرطة بي يقولون لي: إننا لا يروقنا مظهرك. لكن أي نوع من الأشخاص يروقهم؟ الشخص الحسن الهندام ذو البشرة البيضاء؟ وأي لون يجب أن تكونه عيناك لكي تكون ذا مظهر حسن؟» (ص ٦٣).

ويستطرد المتكلم متحدّثًا عن شكوك الفرنسيين فيه وسؤالهم له (قبيل حرب الخليج) إن كان من جنود صدام. وهكذا زحفت شرارات هذه الحرب المدمّرة من الخليج إلى المحيط، وحاصرت هذا العامل المغربي المسكين في عقر داره ومصدر رزقه، فقد حرص رئيسه على توقيفه عن العمل في تلك الظروف تخوّفًا أو حقدًا:

«امتدّت الحرب حتى وصلت إلى موقع عملي نفسه، فقد كنت يوم اندلاع الحرب ضمن فريق كان أوكل إليهم تنظيف نوافذ برج

مونبارناس، وكان قد تمّ الاتفاق على ذلك منذ وقت طويل. كان الفريق يتكون من اثنين من شمال أفريقيا، واثنين من أوروبا أحدهما برتغالي والآخر فرنسي، لكن مشرف العمل قال لي وزميلي الجزائري: لا، ليس هذه المرة.. كان لديه من الأسباب ما يحثه على استثنائنا، غير أن أحدنا لم يأتِ بأي خطأ، وهنا قال لي زميلي الجزائري: ألا ترى أنّ الحرب قد بدأت فعلاً الآن؟ (ص ٦٣).

وهذه العنصرية تسري حتى في المدارس، فهذا العامل المغربي يذكر ما قاله مشرفٌ مدرسي لأحد أبنائه عن كون العرب «هوامًا» يجب التخلّص منهم. وهو يعقّب متسائلاً عن ماهية ذنبٍ لم يقترفه:

«أهوام نحن؟ لم أكن أدري أن هذا ما يلقبوننا به.. أي نعم إنهم يستبدلون كلمة عربي بالجرذ الصغير، ويسمون الاعتداء على عربي عملية اصطياد جرذان. لكن ماذا أتينا به نحن في حق الله ورسوله حتى نستحق كلّ هذا؟» (ص ٦٤).

وتتراكم هذه التساؤلات الاستنكارية التي تصف واقع التعامل مع الأقليات العربية المسلمة في فرنسا لتصوّر حالة عنصرية متطرّفة وواضحة ومتجذّرة تسقط على الآخر إرهابيتها.

ويصف لنا محمد بوشيد مشاعره وهو يسمع عن حرب الخليج، وردّ فعلِ المؤسسة السياسية الفرنسية لسقوط صواريخ الحسين على إسرائيل، وهو بهذا يصعد التفاوت في الممارسات، وينبّه إلى ازدواجية المعايير ويفضح الانفصام الأخلاقي:

«طبقًا للمذياع - فأنا دومًا أحمل ترانزستورًا صغيرًا معي - فقد قامت الطائرات الأمريكية بإلقاء ١٨٠٠٠ طن من القنابل على العراق. ما هو عدد الموتى الذي يترجم إليه ١٨٠٠٠ طن من القنابل؟ لم يذكر المذياع شيئًا من هذا، ولا بد أن معظم الناس يفضلون عدم طرق هذا الموضوع. لست عراقيًا، ولكن هذا يحدث شيئًا بكياني.. أشعر وكأن هناك ألمًا أو ثقلاً بمعدتي، لقد كان هؤلاء عربًا مسلمين مثلي، هؤلاء

الذين ألقيت القنابل عليهم. يقولون هنا عبر المذياع والتليفزيون إننا متعصبون، إنهم لأشداء أولئك الأمريكيون فإنّ بإمكانهم من علو مقاتلاتهم الشاهق أن يتبيّنوا المتعصبين ويبعثوا إليهم بالتحيات معبأة في قنابل» (ص ٦٥).

وفي لقطة خاطفة تتواصل ابتهالاتُ المسيحيين بصلاة محمد بوشيد للّه ورسوله من أجل السلام على الأرض وإنصاف العرب. مما يشير إلى رحابة نفس عاملنا المغربي وانفتاحه الإنساني على الآخر على الرغم من الاختلاف العقائدي:

«كانت نوتردام مزدحمة ذاك اليوم، كان الناس رجالاً ونساء يؤدون الصلاة في مجموعات صغيرة، تجمّعوا هناك في سكون يرجون من الله الغفران والرحمة. كم كان المنظر مؤثرًا. وددتُ لو أصلي أنا أيضًا لكن لدي عملاً عليّ إنجازه. وعبر المذياع أخذوا يتحدثون بكثرة عن الصواريخ وإسرائيل. وهناك من أعلى سقالتي، صلّيتُ بيني وبين نفسي ابتهلتُ إلى اللّه ورسوله أن يأتوا بمملكة السلام إلى الأرض، وأن نعطى نحن العرب اعتبارًا أكبر، وأن نعامل بثقة أكبر» (ص ٦٥).

وتنتهي هذه القصة باستماع العامل المغربي إلى خبر تعزية هاتفية قام بها الرئيس الفرنسي لساكني مستعمرة إسرائيلية معبّرًا عن تضامنه مع «الشعب اليهودي في محنته» (ص ٦٥) فخيّل لصاحبنا أن شيئًا من التضامن مع العرب المنكوبين قادم لا محالة فذهب إلى بيته منتظرًا بدوره هاتف فرنسوا ميتران. وهنا يدرك القارئ أولاً عبثية هذا الانتظار، وثانيًا ازدواجية السلوك، وثالثًا نقاء هذا العامل العربي.

لا يقوم «بنجلون» باستنتاج أو موعظة، بل يقدّم بشكل متجاور وجهين من التعامل، ويترك التقييم للقارئ مرتكزًا على تقنية المفارقة التركيبية أو البنيوية في العمل ذاته. هو إذن يقوم بتقريب المتباعد الذي لا يُرى إلا منقطعًا عن الآخر؛ ليكشف حقيقة التعامل بمكيالين. فهذه المجاورة بين نمطين من السلوك تحرّك الأذهان والضمائر، وتجعل القرّاء يراجعون أنفسهم في المعطيات اليومية. ومع أنّ ما يقدّمه الطاهر بنجلون

من سلوكيات مألوف، إلا أنه بتقديمه له من خلال زاوية نظر عامل بسيط يجعله غريبًا ومستهجنًا، يصطدم به القارئ، ولا يمكن أن يتجاهله أو يبرّره. فهنا تقنية تغريب المألوف وتقريب المفصول تجعل المتلقّي يعيد النظر ويحسّ بصدمة التحيز، فالمجتمع العنصري يقوم بتطبيع هذا التحيز وتكييف المتلقّي لاستقباله، بينما يقوم المبدع بعملية معاكسة فهو يقدمه ناتئًا وبارزًا لا يمكن إغفاله.

وهكذا نجد أن الأدباء الأفارقة ساهموا في مقاومة التحيز لا في الموضوع فقط، بل بالصياغة أيضًا، وعبر استراتيجيات إبداعية يمكن رصدها وتحليلها؛ وتتلخص في توظيفها لآليات المعارضة والمقابلة، النقل والاستعارة (مجاز المشابهة)، المجاورة والكناية (المجاز المرسل)، التغريب والتقريب. ولو فحصنا ما يجري في هذه الميكانيزمات لوجدنا أنها تقوم بعمليتين أساسيتين: **أولاهما** نقض التراتب العمودي، وجعله سلسلة أفقية مما يسمح بالمقارنة والمقابلة والموازنة. و**العملية الثانية** هي هدم مركزية الخطاب السائد بإضاءة أطرافه المغيّبة وثناياه المعتمة، وتسليط الضوء على التحيزات بحيث لا يمكن تجاهلها أو تطبيعها أو تزيينها، وهكذا يقدم صورة شاملة لما هو كائن وفي ذات الوقت يفكك الأساس الذي تقام عليه هذه الصورة.

المحور الثالث

الفن والعمارة

١ ــ مقدّمة المحور الثالث

يتناول هذا المحور التحيز في الفنون والعمارة، وهو محور يتعرض للتحيز فيما يحيط بالإنسان من أشكال فنية ومعمارية بدءًا من الصورة وانتهاء بملامح المكان الذي يعيش فيه، وهو محور يضم العديد من الأبحاث التي تستعرض التحيز في الخطاب السائد عن الفن ثم في الأشكال الفنية السائدة سواء كانت ثابتة كالفن التشكيلي أو متحركة كالسينما، ثم تنتقل الأبحاث إلى قضية التحيز في العمارة سواء كانت داخلية مرتبطة بالأثاث أو تصميم المباني أو عمارة خارجية تصل إلى تخطيط المدن، وهي في مجملها أبحاث تركز على انعكاس فلسفة أية حضارة في أشكالها الفنية والمعمارية وعدم القدرة على الفصل بين المادة وفلسفة النظر لها، أو بين المعنى والمبنى فالإنسان في التحليل الأخير هو الذي يصوغ المعاني والأشياء وهو الهدف من عملية الإبداع وليس مجرد أداة.

ويبدأ المحور ببحث **للدكتور نذير العظمة** عن «إشكالية الصورة بين الفقه والفن» ويفرق في بدايته بين نوعين من التحيز: تحيز داخل النسق الفكري الإسلامي في أطروحات بعض المدارس، وهو يأخذ شكل التحيز للهوى وليس للنص (القرآن والسنة) أو التحيز لنص دون آخر أي للجزئي لا للكلي، ثم أخيرًا تحيز في تعريف الفن مما يجعل دائرة الإدراك قاصرة محدودة، أما التحيز الثاني فهو تحيز خارج النسق الإسلامي وهو تحيز الدراسات الاستشراقية في رؤيتها للعلاقة بين الإسلام والفن فهي تقرأ مسألة الفن في الرؤية الإسلامية قراءة متحيزة سلفًا تستنتج أن الإسلام معاد للصورة وأنه دين زهد في الدنيا.

أما كيفية مواجهة هذا التحيز وطرح الرؤية السليمة في نظر الباحث للعلاقة بين الدين والفن فتتمثل في تحديد الهدف من الفن بداية، وتأكيد اتصال الفن بالجمال والخير والحق وارتباطه بالإنسان وغاياته وقيمه. فلا مصداقية لمقولة الفن للفن، والتفاعل مع هذا الهدف في ضوء الضوابط الإسلامية في شكل إبداعي يرتبط بالتوحيد حيث يتم اللجوء للتجريد والتسامي مثل الصورة الرمز والرمز الصورة و الأشكال الهندسية والنباتية وفي الخط، وأخيرًا فإن التفاعل المستمر بين الفقه والفن هو الذي يكفل حرية الفنان المبدع وضمان إسهام الفن في قضايا المجتمع وجمالياته وإنسانيته.

ويتناول د. **عمر النجدي** في بحثه «البعد الخامس. ظاهرة كونية قابلة للقياس» الصورة كنموذج للإبداع الإنساني الفني الذي يخضع للتحيز في الفنون التشكيلية الغربية، فيرى أن هناك نوعين من التحيز في الفنون التشكيلية: تحيز للرمزية الفنية الغربية المتجذرة في تاريخ الفن الغربي وتصورات الجمال لدى آباء الفكر الغربي كأفلاطون وأرسطو، وهي رؤية تستبعد الميتافيزيقا، ثم التحيز للعقل المحض ونسبية إدراكه للجمال.

ويوضح الباحث أن التحيز يأخذ شكل التركيز على الطول والعرض وإهمال البعد الثالث أي العمق أو باعتبار الحركة هي البعد الرابع يهمل البعد الخامس وهو الفراغ أو الاتساع. أما أشكال أو آليات الخروج من هذا التحيز فتتمثل في التأمل في الكون والتواصل معه وغياب الإدراك الزائد للعقل (وليس تغييب العقل) في العملية الإبداعية، والتأمل في القرآن وإدراك القيم التي يمكن تجسيدها فنيًا كالاتساع النموي والاجتهاد في استخدام آليات فنية للتعبير كالأضواء والظلال التي تقوم بوظيفة التجسيم وإبراز البعد الخامس.

وفي ختام بحثه يؤكد الباحث على أهمية التجربة الإيمانية والعبادة لتحقيق الإبداع الحقيقي بعكس ما هو شائع في الرؤية الغربية عن تعارضها.

أما في البحث المترجم عن مقال **بيتر واتكنز** والذي عنون «عنف

الصورة: نظرات في لغة السينما الراهنة» فيركز على التحيز في الصورة المتحركة أي الأعمال الدرامية والتليفزيونية بل والإعلانية، فيرى أن الصورة المتحركة قد طورت شكلاً ينحاز للغة التقطيع وتحريك الكاميرا وصياغة معينة للحوار وبناء الدراما وتكنيك معين لاستخدام الصوت والتزام الخط الروائي، وصارت هذه اللغة هي الشكل المستخدم في تليفزيونات العالم وتقريبًا في كل السينما التجارية، وبشكل متزايد صارت الشكل اللغوي السمعي البصري لمجتمعاتنا بل صارت الشكل الأوحد.

ولا يقتصر التحيز على اللغة بل أضحى التحيز كذلك متمثلاً في عملية شرعية هذه اللغة وادعاء ديمقراطيتها وعدم التوقف لمراجعتها بحيث أضحت هذه اللغة في أي فيلم أو برنامج تليفزيوني هي شيء طبيعي وآلي، ويتم تجاهل تحيز هذه اللغة وطبيعتها. فمع تلك الطفرة في القطعات الصوتية والبصرية تسارع الإيقاع الداخلي والبناء الزمني للأفلام وبرامج التلفزيون تسارعًا شديدًا مما أحدث عمدًا تأثيرًا عنيفًا في الجماهير فكان هذا شكلاً من أشكال العنف سواء من حيث النوايا أو النتائج.

وأثمر هذا تأثر المتفرج بعنف الموضوعات المتزايد من اغتصاب وعنف لفظي وحركي متوحش وجنس، كما أدى لفقدان القدرة على التعرف على عالمنا الحقيقي نظرًا للعناصر الخرافية في المسلسلات والأفلام مما يخلق فراغًا وخواء شديد الخطورة بداخلنا وفي أعماق وجداننا، وهذا الإحساس بالخطر وعدم الأمان والإحباط هو نتاج هذا الشكل الأوحد واللغة التي تستخدمها الصورة، كذلك ساعد هذا الشكل الأوحد واللغة التي تستخدمها الصورة على خلق اعتماد ضخم على قيم المجتمع الاستهلاكي بكل ما تحمله داخلها من ضرر وضرار للأنواع البشرية والحيوانية والبيئية على حد سواء مما سبب خسارة لا تعوض في مجال العلاقات بين البشر، فضلاً عن تكريس هذه اللغة لتحولها إلى أداة للكسب وارتباطها العضوي بمؤسسات وشبكة أعمال كالتسويق والإعلان وصناعة السينما.

ويرى الكاتب أن المَخرج من هذا العنف الذي أضحى لا يدركه

العاملون داخله لانشغالهم بعمل يومي جزئي هو مزيد من وعي المتفرج واستعادته قدرته الإيجابية على الاختيار والنقد، ثم مزيد من وعي وتوجيه الناقد الذي أصبح يحمل رسالة الدفاع عن هذه اللغة بدلاً من الدفاع عن إنسانية الصورة.

هدف المقال إذن هو إعلام الناس أن تلك العملية السلبية ليست عادية وسوية ولا هي حتمية.

تنتقل الأبحاث بعد ذلك لتتناول التحيّز في العمارة الداخلية والخارجية، فيبدأ بحث **المهندس محمد مهيب** «الجذور التاريخية وتأكيد الانتماء» ببيان التحيز في عالم الأثاث ويذهب فيه إلى أن التاريخ المصري بمراحله المختلفة قد شهد أنماطًا مختلفة للعمارة الداخلية والأثاث ربما كان أبرزها وأكثرها استمرارًا وبقاء هو النمط المملوكي وأن التحيز يجب أن يكون للتراث الحي لا للتراث المتحفي والتراث الحي هو التراث الإسلامي الذي ينحاز الباحث فيه للنمط المملوكي، أما نمط الإنتاج الذي يختاره وينحاز له فهو النمط الحرفي الذي يعتمد على القص والخرط والحفر والحشوات، والذي تأخذ المدارس المختلفة للنجارة اتجاهات منها النجارة الحضري والبلدي والريفي والسويسي.

وإذا كان المهندس مهيب يقبل استغلال الآلات الحديثة لتحسين الأداء فإنه يرفض الآلية والتنميط التي تفقد كل قطعة تميزها مؤكدًا أهمية التفاعل مع العمارة الداخلية ليصبح الأثاث ذا النمط التراثي جزءًا من الحياة اليومية المكمل للسياق الحضاري وأن استغلال الخامات الرخيصة من الأخشاب يجعل ذلك متاحًا للغالبية من الناس.

وننتقل إلى بحث **أ. سهير حجازي** «التحيز في التصميم المعماري»، حيث تتناول هذه القضية فتؤكد في بحثها أن عالمية الطراز المعماري هو تحيز وانبهار بالآخر نتج عنه واقع الاستعمار وتبني الرؤية الاستشراقية الوضعية، فالطراز الدولي له مشاكل في تطبيقه ويحدث تناقضًا بين التصميم والاحتياجات الحقيقية. والملاحظ أنه لشدة شيوعه قد أصبح هو السائد في الكتابات لدرجة ندر معها وجود مراجع حول

التصميم المعماري من منطلق إسلامي.

وترى أ. سهير أن مواجهة هذا التحيز تكون بإدراك العلاقة بين التشريع والفقه الإسلاميين وبين العمارة والوعي بنظرة الإسلام للعمارة والتصميم كأدوات معبرة عن الآداب الإسلامية في الواقع، وتبرز الدراسة توجهات الإسلام الاجتماعية في تصميم المسكن المتمثلة في احترام الخصوصية وستر العورات ومراعاة الجوانب الاقتصادية والدعوة لعدم الإسراف والحث على البساطة والنهي عن المغالاة في الزخارف وإباحة الترويح النفسي والتمتع بالقيم الجمالية وتجنب مصادر التلوث البيئي.

وتنعكس هذه القيم والاتجاهات على التشكيل الخارجي والارتفاعات وكثافة المساكن وموقعها، وتؤكد الباحثة أهمية إيجاد تناسق بين المحتوى الحضاري الإسلامي والأشكال المعمارية من أجل ترسيخ مدرسة العمارة الإسلامية المعاصرة التي تستفيد من التطورات الحديثة لكنها تحفظ القيم والآداب، ولا تهتم بالشكل الزخرفي على حساب المضمون القيمي.

ويذهب بحث د. **راسم بدران** «التحيز المعماري» إلى الاتجاه نفسه، فيعرف التحيز في ورقته بأنه «اختيار محدد من بين مجموعة معينة من البدائل يميل المرء في النهاية لأسبابه الخاصة إلى ترجيح أحدها على غيرها جميعًا» مؤكدًا أنه لا بديل عن الاختيار أو «التحيز» لصيغة ما، ويرى أنه في ميدان العالم يطالب الباحث بتقديم مسوغات اختيار لمنهجه، ويثور التساؤل: هل ثمة مناهج يمكن اتباعها في الفنون؟ الإجابة في نظر د. راسم بالنفي، فالتحيز إذًا يجب البحث عنه في معطى آخر خلاف المنهج. ففي الفن لا يوجد منهج بل رؤية حضارية وثقافية تتجلى في كل عصر بطريقة ما تقود إبداع المبدعين. فالبحث عن التحيز في العمارة هو بحث في حقيقته عن «الكلي» الذي يميز أمة عن أمة، وعن «الجزئي» الذي يميز فنانًا عن آخر وأشكال التفاعل بين الاثنين.

أما أشكال التحيز فهي إما غلبة الكلي وبالتالي التكرار أو غلبة

الجزئي وبالتالي توليد إبداع لكن منفصل عن سياقه الحضاري، أو التحيز للكلي لدى الآخر أي بسياق حضاري مغاير. ويرى د. راسم أن مواجهة التحيز تكون بالتركيز الخلاق وتوازن الكلي والجزئي والمحافظة على الخصوصية مع تحقيق حرية الإبداع.

ويكشف البحث عن التحيزات الكامنة في العمارة المعاصرة التي تتسم بالذرية والفردية في مقابل العمارة الإسلامية التي ترتبط بالتآزر الاجتماعي وتعتد بالكتل البشرية وتجعل مكان العبادة هو المركز وتدرك التطور التكنولوجي وتستوعبه لكن لا تخضع له وتتعامل بحرية مع الخامات والبيئة دون تحيز مسبق.

ويلتقط د. **عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم** هذا الخيط في بحثه «من الحوض المرصود إلى ميدان الراجستان: مواجهة مع مفاهيم التحيز في الفراغ المعماري» ويوضح أن هناك عدة مستويات يجب النظر إليها: أولاً علاقة المعماري بتراثه أي الرؤية، ثم كيفية توصيل هذه الرؤية للناس أي الخطاب المعماري، ثم الإطار الذي يتم ذلك من خلاله أي مدى المؤسسية، ثم ربط العمل ذاته بالجماعة أي النفع، وأخيرًا آليات التعامل مع العملية الإنتاجية أي التطبيق.

ويرى المهندس عبد الحليم أن التحيز للرؤية الإسلامية في العمارة يعني التواصل مع الكون الحي والاستغراق الذهني في تأمله مما يثير إحكامًا في التعامل كما في حالة الزخارف، والارتباط بنفع وواقع الناس والاهتمام بالمنشآت التي تخدمهم مع الاحتفاظ بالعنصر الجمالي، وكذلك التعامل مع البيئة بحرية دون مقاييس صلبة مسبقة مع الربط بين النموذج المعرفي والواقع وصبغ العمل المعماري بالفلسفة الكامنة وراءه ليس كعمل نهائي بل في كل مرحلة ومنها إنتاج أدوات العمل ذاته وخاماته. ويتجلى هذا التميز أو التحيز للرؤية الحضارية في نقل القيم لصور حية تعكس فلسفتها كاستخدام الباحث للحلزون في تصميم حديقة أطفال في شكله الأفقي والرأسي تعبيرًا عن النمو، والتعامل في مراحل العمل المختلفة بنسق مفتوح يسمح بالتعديل والتطور أثناء العمل المعماري، وإعادة

العلاقة بين الحرفي والصناعي والعامل والمهندس بشكل متفاعل، وتحقيق تناغم العمل المعماري مع الجوار وأشكاله المعمارية وانفتاحه عليه وبلورة معمار يخدم إنسانية الإنسان وينفعه في حياته اليومية.

ويمثل بحث د. **محمد عبد الستار عثمان** «نحو منهج إسلامي لدراسة المدينة الإسلامية» الإطار الأوسع لإدراك التحيز في العمارة وهو التحيز لا في التصميم الداخلي والخارجي بل في دراسة المدينة الإسلامية ككل، حيث يؤكد في بحثه أن إدخال القيم والمبادئ في الفهم والممارسة ليس تحيزًا بل إنه يعطي قدرة أكبر على الفهم والتفسير. الفارق هو بين التحيز الصواب والتحيز الخطأ كما هو الحال السائد في التحيز للوضعية المادية واتخاذ التخطيط الغربي كنموذج لتخطيط المدينة، فقد أدى الاستشراق وتطور الرؤية الرمزية الغربية إلى بروز مظاهر لهذا التحيز تتمثل في التأثر بالمدينة الغربية واعتبارها النموذج المثالي وإغفال الخصوصيات الحضارية، بل ورد سمات المعمار الإسلامي وتخطيط المدينة الإسلامية لجذور غربية وبالتالي نفي قدرة الإبداع والتميز وإنكار تأثر المدن الإسلامية وتخطيطها بالإسلام كعقيدة وشريعة. ويذهب الباحث إلى أن مواجهة هذا التحيز تتمثل في بلورة منهج إسلامي وظيفي يربط الأشكال المعمارية وتخطيط المدينة الإسلامية بالوظائف التي كانت تؤديها والسياق الحضاري والمحيط ودراسة آليات تفاعلاته مع تخطيط المدينة.

٢ ـــ إشكاليّة الصورة

بين الفقه والفنّ

د. نذير العظمة

الصورة في الحديث الشريف والحياة العامة

ما من ريب أن الصورة محرمة عند المسلمين في أماكن العبادة مقبولة خارجها إذا تجردت من مظنة الشرك. فكراهية الصورة في الحديث الشريف والنفور منها يرتبطان بعلّة العبادة، فإذا انتفت هذه العلة أصبحت الرسوم مقبولة خارج المسجد.

وما يرويه الأزرقي في **تاريخ مكة** من بقاء صورتي إبراهيم الخليل وصورة مريم بنت عمران على بعض جدران الحرم ودعائمه إلى عهد ابن الزبير يدحضه تقليد المسلمين كافة في شتى أصقاع الأرض بخلو مساجدهم من الصور، **ويرفضه أمر الرسول ﷺ بطمسها عشية الفتح**[(١)]. والفقهاء يرفضون روايته عنها مستندين إلى الحديث الشريف. لكن التسامح حيال الصورة خارج المسجد وأماكن العبادة يبرز واضحًا في عدد من المناسبات في الحديث الشريف.

عن عائشة رضي الله عنها ـ كان لها ستر فيه تمثال طائر، وكان

---

(١) أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي: كتاب **أخبار مكة شرفها الله تعالى وما جاء فيها من الآثار**، جـ ١، بيروت: مكتبة الخياط، ١٩٦٤، ص ١١٠ ـ ١١٣. انظر أيضًا ابن هشام: **السيرة النبوية**، ج ٤ **(القاهرة، دت)** ص ٤١٢ أيضًا ص ٤٣٧..

الداخل إذا دخل استقبله، فقال لي رسول الله ﷺ: **حوّلي هذا فإني كلما دخلت فرأيته ذكرت الدنيا»**[٢].

والتحويل هنا كافٍ وهو ينم عن النفور لا التحريم ولم يقتض إجراء المحو أو التحطيم كما في الحرم عشية الفتح.

ويتضح هذا الموقف ويصبح أكثر جلاء في الحديث عن عائشة أيضًا: كان في بيتي ثوب فيه تصاوير فجعلته إلى سهوة في البيت فكان رسول الله ﷺ يصلي إليه ثم قال **يا عائشة أخّريه عني فنزعته فجعلته وسائد»**[٣].

فتأخير الصورة عن قبلة المصلي لا تحطيمها كاف ثم التسامح حيال استخدامها وسادة.

عن عائشة **«قدم رسول الله ﷺ من سفر وقد سترت على بابي «درنوكا» فيه الخيل ذوات الأجنحة فأمرني فنزعته»**[٤].

عن عائشة أيضًا دخل عليَّ رسول الله ﷺ وأنا مستترة بقرام فيه صورة، فتلون وجهه ثم تناول الستر فهتكه، ثم قال **إن من أشد الناس عذابًا يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله»**[٥].

مثل هذا النفور من الصورة استشعره الرسول ﷺ من الشعراء وشياطينهم، ومع ذلك لم يحرم الشعر. فالصورة كالشعراء مقبولة إذا تخلصت من الشرك.

وفي رواية أن النبي ﷺ قال لها: **«لعائشة» يومًا: ما هذا؟ قالت: بناتي. قال: ما هذا الذي وسطهن؟ قالت: فرس، قال: ما هذا الذي عليه؟ قالت: جناحان. قال: فرس له جناحان؟ قالت: أو ما سمعت أنه**

---

(٢) **صحيح مسلم**: ٣/٣/١٦٦٦، انظر أيضًا النسائي، ٨/٢١٣.
(٣) **سنن النسائي**: السهوة هي الرف أو الطاق. انظر، ٨/٢١٣ ـ ٢١٤.
(٤) **صحيح مسلم**: الدرنوك: ستر له خمل. انظر، ٣/١٦٦٧، النسائي أيضا ٨/٢١٣.
(٥) **صحيح مسلم**: القرام: ستر رقيق. انظر ٣/١٦٦٧.

كان لسليمان بن داود خيل لها أجنحة؟ فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه (أبو داود ت ١٣٠).

وعن عائشة أيضًا **أنها كانت تلعب بالبنات فكان النبي ﷺ يأتي لي بصواحبي يلعبن معي**. أخرجه البخاري (١٠/ ٤٣٣) ومسلم وأحمد (٦/ ١٦٦، ٢٣٣، ٢٣٤) واللفظ له ولابن سعد (٨/ ٦٦).

وفي رواية عنها **أنه كان لها بنات تعني اللعب، وكان إذا دخل النبي ﷺ استتر بثوبه**. قال أبو عوانة: لكي لا تمتنع أخرجه ابن سعد (٧/ ٦٥) وسنده صحيح.

والثاني: عن الربيع بنت معوذ: . . . **كنا نصوم ونصوم صبياننا ونجعل لهم اللعبة من العهن، فإذا بكى أحدهم على الطعام أعطيناه ذاك حتى يكون عند الإفطار** (وفي رواية **فإذا سألونا الطعام أعطيناهم اللعبة تلهيهم حتى يتموا صومهم**)، رواه البخاري (٤/ ١٦٣)، والسياق له ولمسلم (٣/ ١٥٣).

فقد دل هذان الحديثان على جواز التصوير واقتنائه إذا ترتبت من وراء ذلك مصلحة تربوية تعين على تهذيب النفس وتثقيفها وتعليمها، فيلحق بذلك كل ما فيه مصلحة للإسلام والمسلمين من التصوير والصور. ولكن زين العابدين يقرن التصوير بتعليم المرأة وزيارة الأضرحة ويحرمها جميعًا[٦].

لما كان الموقف من الصورة لا يتناول ثوابت العقيدة، ولما كان المعيار هو مصلحة الإسلام والمسلمين وجب علينا فقهاء وفنانين ومفكرين أن نعيد النظر من الصورة وفقًا لهذا المعيار.

لو رتبنا الأحاديث النبوية الشريفة المتعلقة بالصورة ترتيبًا زمنيًا وحسب المناسبات التي قيلت فيها لكان حظنا أوفر في جلاء التعارض

---

(٦) محمد سرور بن نايف زين العابدين. **منهج الأنبياء في الدعوة إلى الله**، ط ٢، ج ١، الكويت: دار الأرقم، ١٩٨٤. ص ٤٦ ـ ٥٣.

الذي نراه بين بعضها في هذا الخصوص.

يجب أن نحرص على دلالات الصورة، فإن اتصلت بالأصنام كان التحريم هو السياق. وإن اتصلت بالعبادة كما في صور إبراهيم ومريم في الحرم كان التحريم واجبًا. أما فيما عدا ذلك فكانت الصورة مقبولة «رقمًا في ثوب» أو نقشًا على ستر أو دمى للعب في البيت.. إلخ.

مجمل أحاديث الصورة التي اتصلت بعائشة وفي بيت الرسول ﷺ كان سياقها الإباحة لا التحريم.

فلذا علينا أن نقترب من الأحاديث النبوية الشريفة فيما يتعلق بالصورة جملة واحدة لا تفاريق، أي أن نعتبرها نصًا واحدًا لا نصوصًا متعددة، حتى نأمن الوقوع في الاجتهاد الجزئي الذي يقود إلى الالتباس والتناقض.

إن الذين يحرمون الصورة مستندين إلى أحاديث مفردة مقطوعة عن سياقات الزمان والمكان والمناسبة يقومون باجتهاد مجتزئ إذ لا يعقل أن يكون الحديث الشريف متناقضًا، مرة يحلل الصورة ومرة يحرمها، بل إن فهم هؤلاء هو الملتبس وهو المتناقض لأنهم اعتمدوا على الجزء بدلاً من الكل ووصلوا من خلال الاستقراءات الجزئية إلى أحكام ناقصة لا تستقيم مع ما ذهبت إليه السنة النبوية. فصور العبادة هي المحرمة وهذا لا يوصد باب الفنون التصويرية بوجه المسلم ويحرم عليه التعبير عن خيالاته الجمالية.

ويكمن خلف تحريم الصورة في الحياة العامة عند من حرموها حوافز عديدة ومختلفة:

١ ـ بعضهم يخاف من العودة إلى الشرك والجاهلية الوثنية.

٢ ـ وبعضهم يخطئ الاجتهاد أو يخطئه الاجتهاد للأخذ بطرف من القضية لا بجماعها كنص واحد.

٣ ـ وبعضهم لا يصلح لغير التقليد فاقد الرؤية لجوهر الإسلام

كدين مع الإنسان وفطرته السليمة، لا لقمعه ومصادرة فعالياته الفكرية والجمالية.

٤ ـ وبعضهم الآخر سلطوي، يريد أن يمارس سلطة ليست له على شرائح فنية واجتماعية بالتحريم وتعسير ما يَسَّره الشرع ووسع معابره، وسد أبواب المعرفة والقوة في وجه الناس. ورغم ذلك كله فإن الفنان المسلم بفطرته السليمة استطاع أن يبتكر مفهوم الصورة الرمز وتمكن من أن يعبر عن جماليات الرؤية الإسلامية من خلال تصور متميز وشخصية فاعلة تنتمي إلى التوحيد والجمال في آن واحد.

إن الذين حرموا الصورة إطلاقًا قطعوا الأحاديث عن سياقاتها ومناسباتها ونقلوا دلالاتها من الخاص إلى العام وهو أمر لا يستقيم ولا بد من النظر إلى الحديث في هذه الأطر، وإلا لحمّلناها ما لا تحمل. ويمكن القول في النتيجة إن الإسلام.

١ ـ حرم عبادة الصورة لا الصورة.

٢ ـ والمضاهاة بها خلق الله وهو أمر يتعلق بنية المصور.

٣ ـ حرم أن تحول بين المصلي وقبلته أو أن تشغله عن العبادة.

٤ ـ حرمها إذا ما انطوت على شيء يخالف الشريعة.

وفيما عدا ذلك فالصورة أصلها الإباحة؛ أقرها الرسول ﷺ في بيته في حديث الطائر وتوسدها في حديث عائشة عن ثوب التصاوير وارتفقها في حديث النمرقة.

كما كانت موجودة في بيوت بعض الصحابة والتابعين في ستر أبي طلحة وحجلة القاسم بن محمد بن أبي بكر وهو من الثقاة العدول وقريب من زمن الرسول ﷺ، وكان يجيز اتخاذ الصور التي لا ظل لها وهو أحد الفقهاء السبعة في المدينة.

ويقول بعض السلف: «إنما ينهى عما كان له ظل (أي المجسم) ولا بأس بالصورة التي ليس لها ظل». وفي قوله ﷺ: «**إن الله لم يأمرنا**

أن نكسو الحجارة والطين» بنمط فيه صور لعائشة ليس فيه ما يقتضي التحريم كما ألمح النووي. انظر القرضاوي، ص ٩٨ ـ ١١٥.

أما حديث النمرقة فقد حدد القرطبي الكراهة لا التحريم واستحسنه الحافظ ابن حجر.

أما في المحدثين فهذا ما دعا في رأينا الشيخ محمد عبده إلى جواز الصورة في الرسم، والشيخ بخيت شيخ الأزهر إلى قبولها في التصوير الفوتوغرافي، والشيخ ناصر الدين الألباني إلى جوازها في التربية والتعليم وما فيه مصلحة المسلمين.

ولهذا كله كانت الصورة مقبولة في الحياة العامة، بدءًا بالدولة نقودها وأختامها وراياتها، وانتهاء بصور الخلفاء والولاة والنخبة. فالنقود الإسلامية كانت تحمل صورًا متنوعة، منها صورة فارس يحمل رمحًا في زمن معاوية وصورة عبد الملك بن مروان الذي عرب الدولة.

وكانت أختام بعض المسلمين منهم صحابة وتابعون تحمل صورًا للحيوان وفي زمن قريب من زمن الرسول ﷺ كان ختم عمران بن الحصين، وهو صحابي جليل، عبارة عن فارس يتقلد سيفًا.

كما أن رايات بعض الجيوش كان تحتوي على صور الحيوان.

وورد في أخبار معركة صفين أن راية قبيلتي غني وباهلة كانت بيضاء فيها صورة أسد، كما جاء في مصدر آخر أن راية بني قتيبة فيها أسد أسْوَد وعذبة سوداء. وبعض ألوية الفاطميين بيضاء وعليها أهلّة من ذهب، وفي كل منها صورة سبع من الديباج الأحمر[٧].

ولم يقل الفقهاء شيئًا عن هذا كله ولم يعترضوا عليه لتجرده من مظنة الشرك.

---

(٧) محمد فارس الجميل: «الخواتم الإسلامية في القرنين الأول والثاني الهجريين» **الأداب والعلوم الإنسانية**، م ٢، ص ٤٧ ـ ٦٩. (١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م).

انظر في هذا البحث القيم في الهامش تعليقات رقم ٨٢ ـ ٨٣ ـ ٨٤ ـ ٨٥.

ثم إن قصور الوليد وهشام والمنصور والمعتصم كانت تحتوي على صور أو تماثيل دون أن يثير ذلك غيرة الفقهاء أو سخطهم.

فجدران قصر عمرة من أيام الوليد (٩٢ ـ ٩٦هـ) تحتوي على رسوم آدمية. كما يحتوي قصر المشتى المنسوب إلى يزيد الثاني والوليد الثاني على رسوم حيوان وآدميين(٨).

وقد زين قصر أبي جعفر المنصور في بغداد صورة فارس يتقلد رمحًا فوق قبة القصر. وكان للأمين خمس سفن للتسلية واحدة على صورة الأسد والثانية على صورة الفيل، والثالثة على صورة العقاب، والرابعة على صورة أفعى، والخامسة على صورة الفرس(٩).

وكانت صورة العنقاء تزين جدار قاعة العرش في قصر الخلافة للمعتصم(١٠). وكانت صورة لفرس من النحاس فوق المسجد الذي كان سيبويه يعقد فيه مجالسه في البصرة(١١).

ورغم ذلك كله بقي موضوع الصورة من مستلزمات الترغيب والترهيب الذي مارسه بعض المحدثين والقصاصين المسلمين. وخرج كثير من الفقهاء بالصورة إلى التحريم إطلاقًا داخل المسجد وخارجه، وساقوا كثيرًا من الحديث النبوي الشريف في هذا السياق دون تمييز.

---

(٨) لمزيد من المعلومات حول صور الحيوان والآدميين في قصور الأمويين انظر: Ole G. Graber, *The Formation of Islamic* Art (New Haven And London, Yale Univ. Press 2Nd Ed. 1977)

(٩) محمد بن فارس.. استشهد بـ: أحمد بن الخطيب البغدادي: **تاريخ بغداد**، جـ ١، (بيروت: دار الكتب العلمية، لات) ١/ ٧٣. انظر أيضًا الطبري: **تاريخ الرسل والملوك**، ج ٢، Leiden E. Jbrill ١٩٥٣ ص ٩٥١ ـ ٩٥٣.

(١٠) أبو هلال العسكري: **كتاب الصناعتين في الشعر والنثر**، تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط ٢، (لات)، ص ٤٥١ ـ ٤٥٢.

(١١) ياقوت الحموي: **معجم الأدباء** (١٥/ ١٦) ١٦/ ١١٥ ـ ١٢٧ انظر أيضًا: الزبيدي الأندلسي **طبقات النحويين**، ٦٧.

وفي هذه الورقة سوف نضيء هذه المنطقة المشتركة بين الفقه والفن بالنسبة للصورة في ضوء المنهج المقارن.

وبكلمة أُخرى ما هي مؤثرات الموقف الفقهي في الفن الإسلامي؟ وفي المقابل ما الاستجابات الفنية لهذا الموقف عند الفنانين المسلمين.

إشكالية الصورة بين الفقه والفن

يمكن القول:

إن إشكالية الصورة بين الفقه والفن تلقى ضوءًا مزدوجًا على الموقف الفقهي من الصورة وممارساتها عند الفنان المسلم من منظور تاريخي دينامي.

ما من نص قرآني يحرم الصورة في الفن، وما من نص في السُنّة يحرمها قطعًا. ويتأرجح موقف الفقهاء منها بين القبول و الكره. وما يروى عن الصورة من الحديث يحرم تعليق الصورة ـ أي تقديسها وتشريفها ـ لا استخدامها. أما الأوثان فإنها محرمة لعلة العبادة، وكذلك الصورة في اجتهاد بعض الفقهاء، ولكن إذا انتفت العبادة فالأصل الإباحة عند النخبة.

أما الموقف العام في الفن فهو أن الصورة المطابقة للأصل إنسان أو حيوان مكروهة بغير تحريم. لذا نرى الفنان المسلم يبتكر مفهومًا متميزًا للصورة ألا وهي الصورة الرمز التي لا تعنى بانسجام الهيئة المخلوقة بقدر ما تعنى بتجسيد الفكرة في المادة.

والصورة الرمز هي إرث سامي عريق وجد سبيله إلى فنوننا بدون افتعال ووجد فناننا فيه ما يخرجه من إشكالية الفقه حول الصورة المطابقة.

كما أخرجه مفهوم الصورة الرمز إلى الشكل الهندسي والنباتي وصور الخط المركّبة فتميز وأبدع. وأعاد له حرية اختيار الشكل للتعبير عن حيويته الفنية التي تركزت على إحلال الفكرة في المادة لا انسجام الهيئة في الخلقة.

وهكذا فإن فنون النحت والرسم والتصوير في خبرات المسلمين تستبدل المحاكاة الإغريقية المطابقة بالترميز المشرقي، وتحل محلّ التشخيص في الهيئة تجريدَ الصورة وترميزها، الذي يقوى على حمل فكرة التوحيد.

والتعبير عن الفعالية الفنية بالصورة وغير الصورة ليست محرمة في عقيدة المسلم إلا إذا ارتبطت بالشرك، وكل ما يعبر عن التوحيد أو ينبع منه فإن أصله الإباحة.

إن إبداع صورة العالم من خلال خبرة إنسانية ترتبط بالتوحيد وتخرج من المحاكاة الشكلانية إلى التكوين، هو جوهر الخبرات الفنية المسلمة تاريخيًا.

كيف يتعامل الفنان المسلم الذي يهمه إيمانه مع إشكالية الصورة؟

الفقهاء المتشددون يشجبون فنّه ويفسرون الأحاديث المعنية بوجوب التحريم.

والفقهاء الذين يعلنون اختلافهم مع هذا التفسير لهم سلطة النخبة وينظر إلى تفسيرهم المختلف بعين الحذر.

أما الفقهاء المجددون ـ أمثال الشيخ محمد عبده ـ الذين يميزون بين التصوير والأصنام فينظرون إلى إشكالية الصورة في سياقها التاريخي الذي لم يعد موجودًا إذ لا خوف في نظرهم من الردة إلى عبادة الأصنام، كما يأخذون بعين الاعتبار علة التحريم أو النهي عن الصورة ألا وهي العبادة أو القداسة التي تنتفي في فن التصوير الذي يرمي إلى التعبير عن النفس الإنسانية تعبيرًا جماليًا، وهذا أمر في رأيهم لا ينهى عنه الإسلام أو يحرمه فلذلك يرون في فن التصوير أو الرسم فنًا مقبولاً أو مباحًا. أما المتشددون الذين يأخذون بحرفية الأحاديث المعنية فيرون أن التصوير محرم وأن هذه الإباحة لون من ألوان الانبهار بالغرب[١٢].

لذا فإن لجنة الأزهر آنئذ لم تقبل باجتهاد الشيخ محمد عبده ولم تأخذ به[١٣].

(١٢ ـ ١٣) Muslims and Taswir, The Muslim World, Translated From *The Journal Of Al Azhar* By Harold W. Glidden.

قد يكون ذلك كذلك، لكن الموقف الفقهي من الصورة هو جانب واحد وهام من جوانب إشكالية الصورة بين الفقه والفن. والجانب الآخر علينا أن نتقصّاه من خلال موقف الفنان المسلم تاريخيًا من هذه المسألة وفنيًا في آن. نعني بذلك، أننا ـ لفهم هذه الإشكالية ـ لا بد لنا من أن نستوعب مواقف الفنانين المسلمين عبر التاريخ من هذه الإشكالية. كيف كانوا أوفياء لفنهم وحافظوا في آن واحد على إيمانهم الديني وانتمائهم الروحي. وربما في جلاء هذا الجانب يتضح لنا عمليًا موقف الإسلام من فن الرسم والتصوير بعد أن أصبح جليًا موقف الفقه من إشكالية الصورة. وهما مسألتان تُختَلَفُ على ما بينهما من اتصال.

وإذا كان للفنان أن يأخذ بعين الاعتبار موقف الفقه، بعضه أو كله، من هذه الإشكالية فعلى الفقهاء من الجهة الأُخرى أن يميزوا بوضوح هذا التمايز بين إشكالية الصورة في الفقه ووظيفتها في الفن ومعناها الجوهري وعلتها في كلتا الحالتين، سيما ونحن في عصر لا تستغني فيه الحضارات في صراعها عن الصورة كوسيلة من أهم وسائل التوصيل للأفكار والعقائد والمواقف في حياتنا الحديثة، لا كرمز من رموز العبادة. فاختراق جدار الصورة ضروري للفقيه والفنان على حد سواء باستنطاق ما في الأصول من معنى ودينامية، لا الوقوف عند حرفيتها، لمجابهة الزمن وحركة الحضارة.

ولا نغالي إذا قلنا إن حياتنا في المستقبل وفلاحنا يتوقفان على قدرتنا على تحريك هذه الأصول التي تصلح لأزمنة وأمكنة مختلفة إذا نحن صلحنا، وتبقى راكدة واقفة إذا لم نتحرك لبناء التاريخ مرة أُخرى.

من هنا نحن نبارك المَخرَجَ الفقهي الذي استنبطه بعضهم بالتمييز بين ما له ظل وما ليس له ظل من الصور، فالأول مكروه إن لم يكن

= انظر أحمد محمد عيسى: «المسلمون والتصوير»، **مجلة الأزهر** مجلد ٢٢، ص ص ٦٠٥ ـ ٦٩، ٧٣٠، ٩٤٣ ـ ٩٤٥، ومجلد ٢٣ ص ص ١٤٧ ـ ١٥١، ٤٦٨ ـ ٤٧٢ (رجب ١٣٧٠ ـ ١٣٧١هـ) الموافق ١٩٥١م.

محرمًا، والثاني مباح ولا حرج فيه[١٤].

ولعل هذا التخريج ساعد في قبول التلفاز والتصوير الفوتوغرافي وحتى أفلام السينما والفيديو لأنها صور لا تترك ظلاً. أما النحت للصورة البشرية فيخرج من ذلك لأنه يترك ظلاً.

وما من ريب أن هذا التخريج يخرج الشعوب الإسلامية من مغبة الازدواجية لأنها جميعًا بدون استثناء من حيث الممارسة اخترقت حائط الصورة في الأجهزة المرئية، ولا يعقل أن يفسر ذلك خروجًا على مقولة الإيمان والانتماء الديني وإلا لكفّرنا جمهور هذه الشعوب وبقينا في الجهة المقابلة نستثني قليلاً من المتفقهين الذين يحرمون ذلك جميعًا.

وإذا قبلنا هذه الفنون وأدركنا أهميتها كوسائط تربوية وإعلامية جلونا الكثير من التعقيد الذي يتصل بإشكالية الصورة.

فليس للتلفاز والفيديو والسينما كأجهزة تعتمد على فن التصوير الحركي قيمة في ذاتها، بل في الاستراتيجية الفكرية والتربوية والثقافية التي تحركها إن خيرًا فخير وإن شرًا فشر. ولا حرج علينا باستخدامها الصورة فيها، لا سيما وأن الصورة أصبحت في الحضارة الحديثة أبجدية أساسية لا غنى عنها إن في تبادل المعلومات أو في تربية الأجيال أو تنوير الأمّة وتعبئتها من أجل الخير والحق.

وإذا كانت قيمة الصورة في هذه الفنون بمحركاتها الاستراتيجية فإن الصورة في الرسم والنحت تقوم بدوافعها وعللها لا بأشكالها وصورها.

لقد دمر الإسلام الأصنام التي كانت تعبد، فأية صورة علتها

---

(١٤) د يوسف القرضاوي: **الحلال والحرام في الإسلام**، دمشق، وبيروت: المكتب الإسلامي، ط ٦، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م. وقد عالج موضوع السينما والمسرح: ص ٢٩٨ ـ ٢٩٩ وموضوع الغناء والموسيقى ص ٢٩١ ـ ٢٩٥ وموضوع التماثيل ولعب الأطفال واللوحات والنقوش والصور ص ٩٨ ـ ١١٥ من خلال منظور فقهي أصولي مرن ومتنور.

العبادة مدمرة لا محالة. وهذا لا يعني أن نحرم الفنان المسلم من أن يعبر عن نفسه بالصورة لأن الإيمان هو ما يحرك هذا الفنان. وتقرير كهذا لا يفهم حق فهمه إلا إذا درسنا الممارسات الفنية للحضارة الإسلامية وألقينا عليها ضوءًا يبصرنا بخيرة أسلافنا وموقفهم العملي من اشكالية الصورة لنتمكن نحن اليوم من استخراج موقف منها مستمد من خبراتنا التاريخية مع التعبير الفني بالصورة غير مدفوعين بالضرورة(١٥).

هل يجوز للباحث أن يجتزئ مواقف الإسلام كدين وعقيدة من مسألة الفنون الجميلة بعامة فيتكلم عن الإسلام والشعر، والإسلام والرسم أو النحت والتصوير، والإسلام وفن التمثيل ويستتبع ذلك كله الكلام عن الإسلام والأسطورة، وبالتالي الإسلام والجمال بشكل خاص.

قبل أن أجيب عن هذا السؤال لا بد لي من أن أنوه أن بعض الكتابات الاستشراقية تقرأ موقف الإسلام من مسألة الفن قراءة متحيزة سلفًا، ويستنتج بعضها متسرعًا أن الإسلام معادٍ للصورة ومعاد للأسطورة ومعاد لتشكل الوجه الإنساني وتحولاته على خشبة المسرح ويستنتج من ذلك أن الإسلام دين متقشف وعقيدة زاهدة بالدنيا تترفع عن تراب الأرض وتغرق في الغيب وما وراء الكون(١٦).

ومثل هذا الاستنتاج بالطبع ينسى أو يتناسى أن الإسلام عقيدة وحضارة ودولة تنتمي إليه شعوب كثيرة وتقاليد عريقة في كافة الفنون من الهند والصين شرقًا حتى الجزيرة الإيبرية (أسبانيا) في الغرب. ولا يكفي أن نعدد هنا الشعوب المسلمة التي لم تجد حرجًا في شتى أصقاع الأرض وعلى مختلف المذاهب والمشارب والأعراق أن تلائم بين انتمائها إلى الإسلام كعقيدة وخبراتها الحضارية والاجتماعية والسياسية قبل أن

---

(١٥) المرجع السابق.

(١٦) محمد عزيزية، ترجمة رفيق الصبان: «الإسلام والمسرح»، **الهلال** القاهرة: ١٩٧١. وله أيضًا «الإسلام والصورة»: أطروحة دكتوراه بالفرنسية لم يحصل عليها حتى كتابة هذا البحث. ولتيمور باشا «**التصوير عند العرب**» حرره د. زكي محمود حسن، أيضًا لم نقع عليه.

تدخل الإسلام وهو وضع ينطبق على العرب وغير العرب. فالشعر والعمارة والرسم والنحت والتصوير والمسرح أصبحت فنونًا إسلامية تعبر عن طموحات الإنسانية وتطلعاتها السامية بدءًا من المسجد ومحرابه ومنبره وجدرانه وقبابه وأعمدته وانتهاء بالخطط والشوارع والأحياء في المدن الإسلامية التي تعبر عن شخصية واحدة في تنوع يفتن المخيلة الإنسانية، ويثري الروح والبصر في آن معًا.

ونحن هنا، لا نرغب أن ندافع عن الإسلام، فهو يدافع عن نفسه لكننا نريد أن نوضح لمن يستشرق في قراءة النص الجمالي الإسلامي أو يستغرب أن الفن صنع إنساني يعبر عن موقف الإنسان تعبيرًا جميلاً عن الحياة سواء بالكلمة في الشعر، أو باللحن في الغناء أو بالحجر والطين وكافة المواد في النحت، واللون في الصورة والرسم وينتحل الرمز في الأسطورة أو الأسطورة في الرمز إلى آخر ما هنالك من وسائل تتشبث بها النفس الإنسانية لتعبر عن اختلاجاتها المخبوءة في الداخل بشكل مدهش وجميل في ضوء الحواس وانعكاساتها ورؤاها. ولكون الفن صنعًا إنسانيًا فهو يستوحي العقيدة ولكنه لا يشتمل على قداستها. فما يصنعه الإنسان يبقى مفتوحًا للدراسة والتقويم والنقد ويدخل في ذلك خبرات المسلمين الفنية وخبراتهم السياسية والاجتماعية فقد درج بعض الذين لا تتضح لهم السبل وتختلط في أفهامهم الحدود أن يسحبوا قداسة العقيدة على ما يصنعه الإنسان فيصبح النص العقدي والاجتهاد في هذا النص في منزلة واحدة. وهو أمر بَيِّن الفساد لأن الاجتهاد الإنساني مهما بلغ من الكمال والإصابة لا يمكن أن يشتمل على قداسة الأصل.

والإنسان المسلم مفتوحة أمامه السبل غير مغلقة للتعبير عن النفس الإنسانية وصبواتها وتطلعاتها والوسائل الفنية في هذا الإطار كلها مباحة (مشروعة) والإسلام لم يمنعها.

ولكن القراءة الفقهية لبعض الأحاديث المتعلقة بالصورة دفعت بعضهم ـ فقهاء ومستشرقين ـ إلى القول إن الإسلام ضد الصورة، أي ضد الرسم وضد المسرح وضد الأسطورة وهو استنتاج غير مبرر بالنص

القرآني فيما يختص بالصورة واختلفت الاجتهادات فيما ورد فيها من أحاديث. أما المسرح والأسطورة فلم يرد فيهما قول على الإطلاق يمكن أن يوثق عداء الإسلام كعقيدة لهذين الشكلين من أشكال التعبير.

وأعتقد أن الموضوع فقهيًا قد غطته دراسات فقهية مهمة نشرت في **مجلة الأزهر**. مما يوفر علينا مؤونة المناقشة الفقهية لهذا الشأن لكننا لا بد من أن ننوه بمسلمات نراها مهمة في هذا الخصوص[١٧].

بادئ ذي بدء، الإسلام لم يمنع الصورة وإنما منع عبادة الصورة فهو لم يمنع التعبير بالصورة وإنما منع قداستها.

وفي رأينا أن هذا هو جوهر الأحاديث المتعلقة بالصورة فإذا انتفت العلة أي عبادة الصورة وقداستها بشكل من الأشكال جاز للإنسان المسلم أن يعبر بالصورة عن تطلعاته البشرية الجميلة.

فلا يمكن للمستشرق أن يستنتج من هذا أن للإسلام موقفًا معاديًا من الرسم والتصوير.

وفي مثل ضوء المسلمة الآنفة يمكن أن نفهم فتوى الشيخ محمد عبده وتفسيره بإباحة هذا الفن للإنسان المسلم.

قد تدفعنا نزعاتنا في الزهد والتأصيل والحفاظ على طهرانية الشخصية والعقيدة أن نرى في موقف محمد عبده انبهارًا غربيًا في رؤيته للصورة وبهذا نوصد باب الرسم في وجه المؤمن المسلم وباب الصورة دون تمييز إلى ما قصدت إليه الأحاديث أصلاً متعلقين بالحرف غائبين عن الجوهر، وملتقين بهذا مع رؤية الاستشراق وموقفه من موقف الإسلام من الرسم.

ونحن هنا لا نريد أن ننتزع من شريحة الفقه سلطتها في الاجتهاد والتفسير، كما لا نريد أن نحرم المستشرقين اجتهاداتهم وجولاتهم، ولكننا لا نرى في الإسلام عقيدة قمعية للفن، وسندنا في ذلك أنه ما لم

(١٧) انظر هامش ١٢.

يوثقه النص القرآني والسنّة بشكل صريح يبقى اجتهادًا مفتوحًا للقبول والرفض أو اجتهادًا لا تنسحب عليه قداسة العقيدة أو قطعية الوحي.

والاجتهاد الذي لا مندوحة عنه للمسلم المؤمن هو أن يتبصّر بموقف الإسلام من مسألة الفن ككل؛ الشعر والرسم والنحت والتمثيل والموسيقى.

وفي يقيننا أن الإسلام لا يقف موقفًا معاديًا من شتى أنواع الفنون، سيما إذا احتفظت هذه الفنون بوظائفها الإنسانية وتجردت عما يسيء إلى العقيدة وجوهر التوحيد.

ويشهد على ذلك أن الإسلام بعد أن رسخ العقيدة وجوهرها مارس كحضارة كافة الفنون في تعبيرها الجمالي عن النفس الإنسانية وأبدع أشكالاً متنوعة شعرًا وموسيقى، رسمًا ونحتًا وتصويرًا وعمارة، تعبّر عن هويته الموحدة التي تتسع للخصوصيات الحضارية للأجناس والأمم التي انطوت تحت لوائه. إباحة التعبير والحرية في إطار التوحيد هي الأصل لا القسر والطمس.

التجريد وتميز الصورة في الفنون الإسلامية

إن إشكالية الصورة في الفقه دفعت الفعالية الفنية وحيويتها لتعبر عن نفسها بتقنيات وأشكال وأساليب تجنبها حرج الصورة وإثمها في العقيدة وأخذت ممارساتها الفنية مسارات متنوعة.

فالكتابة أو الخط لم تعد واسطة لنقل المعنى بل وسيلة وغاية في آن، وتحولت إلى فن الخط في مدارسه وفنونه المختلفة التي احتفظت لنا بقدر كبير من المتعة الجمالية لأجيال عديدة وحافظت على تميز الهوية الإسلامية بشكل صاف. فالتشكيل الجمالي في لوحات الخط يضع المعنى في ضوء الشكل الذي يتجلى إلى ما لا نهاية في تنوع مدهش.

وأصبحت القدرة على فك اللوحة أو قراءتها والنفاذ من شكلها

الجمالي إلى معناها، وهي غالبًا مسألة غير يسيرة كما في قراءة الطرة العثمانية مثلاً، جزءًا من متعة العين والفكر تنفذ منها إليه بما يشبه الخدر ولذة التوقع. ومثلها عشرات الأشكال الجمالية التي اتخذتها الشهادة (**لا إله إلا الله محمد رسول الله**) والبسملة على الورق والخشب والطين والحجر والنحاس والفضة والذهب.

وبكلمة مفردة أصبحت الكتابة صورة ولكنها مجردة لا تنقل هيئة إنسانية أو بشرية ولا تعتمد على المحاكاة الشكلية بل تتخذ من الأبجدية وحروفها وسيلة لارتكاز اللوحة والصورة وإبداع المعنى جماليًا في ضوء الشكل.

لكن الخطاط الفنان محدود بالحروف لا يتجاوزها ورغم هذه الحدود استطاعت فعاليته الفنية أن تنقل إلى العين الإنسانية متعة جمالية خالصة لا يؤرقها إثم الصورة في لوحات الخط، فقد انسحبت من شكلها البشري أو الإنساني كمحاكاة مطابقة للواقع إلى صورة الرمز الذي يتوسل العين والوجدان من خلال الأشكال الجميلة. وهكذا تصبح الصورة في الخط موجودة غائبة في آن مشخصة مجردة.

ولكن فن الخط في الجوهر يبقى حائرًا بين العبارة والزينة ومقيد الأجنحة، لذلك ففاعلية الجمال في الروح الإسلامية أخذت تفتش عن مسارب أُخرى للتعبير عن ذاتها خارج التجريد فلجأت إلى الصورة في الشكل الهندسي دوائر ومثلثات ومكعبات ومربعات وزوايا متشابكة تفتش عن المعنى من خلال هذا التشابك الذي يتوسل التجليات الجميلة.

وإذا كان الخط قد توسل الامتداد والتعرج والانكسار والاستدارة وما إلى ذلك فإن شكله الجمالي بقي معلقًا ببذرة المعنى التي ينطلق منها والتي تقود إليه.

أما في الشكل الهندسي وتداخلاته فأخذت تموجات الواحد بأشكال متعددة وتجليات اللامتناهي في أشكال متناهية تبحث عن معناها وإن لم تتخط هويتها المشاكلة للوحة الخط بابتعادها عن الصورة وتوسلها

الرمز بشكل تجريدي مشخص المتعدد في تموجات اللوحات الهندسية يعبر عن الواحد، والواحد يتجلى في المتعدد وهو قيمة تكمن في الخبرات الفنية والدينية على حد سواء في الموروث الإسلامي عبرت عنها عقائد الصوفية على مختلف مدارسها كما عبرت عنها أصابع الفنانين من خلال ابتكار الرمز/الصورة الذي يصر على الشكل من أجل المعنى فيكسر إيقاع المحاكاة بإيقاعات التموج المتعددة الصادرة عن الواحد والعين المخبوءة التي تتوهج في كل مكان.

لكن هذه الفعالية الفنية التي توسلت الأبجدية والأشكال الهندسية خرجت من صدفة الرمز إلى الصورة في الرسوم النباتية التي توسلت آنًا المحاكاة فنفت المعنى وأبقت الشكل في ضوء محاكاة ساطعة واتخذت آونة أُخرى تشابك الأشكال للعودة من الصورة إلى صدفة الرمز والتعبير بالمتناهي عن اللامتناهي وبالمتعدد عن الواحد(١٨).

ويبقى التجريد في الخط والشكل الهندسي والرسوم النباتية سيد الرؤية وأصل الأشكال الجميلة التي ينسحب فيها المعنى إلى البؤرة وتصبح الصورة فيها غير الصورة ويسيطر الرمز.

وإننا لنجد هذه التجليات الفنية في كل مكان في المسجد والقصر والمنزل والمرافق العامة على الجدران والقباب تبرأت من إثم الصورة وأخذت مساحتها الواسعة في كل مكان. فالجمال الذي يسكن صورة المحاكاة وجد سبيله في الفنون الإسلامية المذكورة، ونفذ منها للتعبير عن حيويته وفعاليته للعين المؤمنة من خلال النقيضين التجريد والرمز من جهة، والمتعدد والواحد من جهة أُخرى، خارج إثم الصورة وعالم المحاكاة والمطابقة والظل.

وهكذا نرى أن إشكالية الصورة في الفقه تركت آثارها البارزة في الفن عند الشعوب المسلمة عامة، فأماكن العبادة من مساجد وجوامع

(١٨) Edward H. Madden, «The Infinte pattern in Islamic And Christian Art» *The Muslim World* vol. LXVI, January 1976 N 1, pp. 1-13.

بالإجماع تخلو من الصور والتماثيل كائنًا ما كانت موروثات هذه الشعوب الفنية في التعامل مع الصورة في الحياة الدينية والعامة.

ولكن المسجد في الإسلام وكذلك المدرسة والمكتبة العامة والتكية وغيرها من المنشآت التي تعبر عن فن العمارة لم ينقصها التعبير الجمالي بل إنها استعاضت عن زينة الرسم والصورة بتوزيع الشكل توزيعًا منسجمًا من أعمدة وأقواس وقباب ورحاب ونوافير وبحيرات وجدران، وتعاملت مع الفراغ أو الفضاء المفتوح من خلال العمارة تعاملاً جماليًا هو ميراث إنساني خالد شهد له الدارسون وعنوا به.. ومدارس فن العمارة الإسلامية توزعت في أصقاع الأرض من شامية ومصرية وأندلسية وتركية وهندية ممتصة أشكال الجمال الموروثة في العمارة في هذه البيئة أو تلك متنوعة متعددة في وحدة خفية.

فالمئذنة هي المئذنة لكنها تشكلت صورًا وأشكالاً متنوعة في مساجد المسلمين في الهند إلى اسبانيا. المئذنة المستديرة والمئذنة البرج والمئذنة الزقورة وهي من رواسب فن المعمار السومري. في عنيزة اليوم مئذنتان على طراز الزقورة بنيتا من الطين. كما أن المآذن ذات الأدراج اللولبية إن هي إلا تطور لهذا النموذج والقبة اتخذت أيضًا تحولات وأشكالاً عديدة، وكذلك الأقواس والأعمدة وحتى شكل المحراب.

أضف إلى ذلك رسوم الجدران المطلية أو المرصعة بالفسيفساء التي تحولت عن الصورة البشرية وصورة الحيوان إلى أشكال النبات والأشكال الهندسية.

وآيات فن العمارة الإسلامية منثورة ماثلة حتى اليوم في شتى أصقاع الأرض شاهدًا على طاقة التعبير الجمالي عند الشعوب المسلمة وقدرتها على ملء الفراغ بالأشكال الجميلة التي تخاطب البصر والوجدان، وتغني الروح، فهي صروح جمالية بالإضافة إلى كونها أماكن عبادة أو مرافق عامة.

إن قبة الصخرة في المسجد الأقصى ومسجد قرطبة ومحرابه المشهور

آيتان فنيتان باقيتان على الدهور، وما يشعره المرء من لذة فنية أمام أية لوحة خالدة من لوحات الفن لا تفارقه هذه اللذة في حضرة هذه الآيات الباهرة.

إن العبادة لتقترن بالجمال، والجمال ليقترن بالعبادة في مساجد من هذا الطراز. وهكذا يجتمع التعبير الديني والفني في آن في الإفصاح عن المخبوء من النفس الإنسانية في تعبدها لله مطلق القيم.

ولم يكن الخط والأشكال الهندسية والرسوم النباتية وحدها المعبرة عن الفعالية الفنية والجمالية لفناني الشعوب المسلمة. إن تحول الصورة إلى رمز عن الفكرة المجردة هو قاسمها المشترك الذي سيطر على أشكالها المتنوعة وربطها بنوع من الوحدة.

الوجه الإنساني والصورة والرمز

مهما يكن فالصورة استحالت رمزًا وتخلت عن الهيئة والوجه البشريين تحت وطأة الخوف من إثم الصورة المطابقة للأصل في هذه الفنون.

غير أن الصورة التي لا تتوسل المحاكاة والمطابقة وجدت سبيلها إلى الوجود في نشاطاتهم وتعبيرهم حتى في الموضوعات الدينية.

إن مخطوطة «**معراج نامة**» تمثل وثيقة مهمة في هذا الخصوص فهي تتضمن (٥٨) لوحة لموضوعات الإسراء والمعراج التي اشتركت الكلمة والخط والصورة للتعبير عنها تعبيرًا فنيًا في وليمة واحدة(١٩).

ورغم إشكالية الصورة في الفقه فإنها حين تنفصل عن العبادة وتعرى من القداسة فإنها تجد سبيلها خارج المسجد وأماكن العبادة للتعبير حتى عن موضوعات دينية تنطوي عليها قصة الإسراء والمعراج المشهورة.

---

(١٩) نذير العظمة: **المعراج والرمز الصوفي**، بيروت: دار الباحث ١٩٨٢م، ص ١٧ و١٨.

إلا أن هذه الصور التي انطوت عليها وثيقة المعراج انسحبت فيها الصورة وانمحت وبقيت فيها الهيئة الإنسانية التي تعبر عن الموضوعات إياها من خلال الخط واللون تعبيرًا جماليًا يذكرنا باتجاهات المدارس الحديثة في الرسم التي لا تلقي بالاً إلى الصورة كمحاكاة مطابقة كما في النحت والرسم اليونانيين ولا تحتل فيها هذه الصورة واجهة اللوحة أو الاهتمام بل تنسحب عن البؤرة وتبقى في الظل، أي أن الصورة في اللوحة الحديثة سواء كانت تكعيبية أو سريالية تفقد هوية المطابقة الفيزيولوجية وتخرج منها إلى الرمز فنحن إذا نظرنا إلى لوحة تكعيبية من رسم بيكاسو لوجدنا أن الصورة لم تعد صورة (بمعنى المطابقة) بل أصبحت رمزًا في بؤرة التشكيل الفني، أو بذرة تشع فيه، أي أن الفنان لم يعد يحاكي الطبيعة سواء كانت طبيعة بشرية أو إنسانية بل إنه يعيد تكوينها ويشكلها من جديد، يصوغها صياغة تعبر عن موقفه منها ورؤياه فيها، فالفكرة لا المطابقة، والرمز لا الانسجام الخارجي للهيئة هما الغاية والوسيلة.

فإذا كانت مدرسة هرات أو فنانوها قد محوا الوجه وعبروا بالهيئة في لوحات المعراج الآنفة الذكر وترجموا ترجمة دقيقة عن علاقة الفنان المبدع بالموروث، والفرد بالتراث، والموهبة الإنسانية بالتقاليد فإنهم في عملهم هذا جمعوا الإبداع والأصالة في آن مؤكدين على حرية تحرك الإبداع في إطار إشكالية حرج الصورة المطابقة.

أي إنهم أكدوا على حرية الفنان في إطار معتقده أو انتمائه كائنًا ما كان، وحقه في تكوين صورته هو عن العالم والطبيعة والإنسان وإعادة صياغتها وتشكلها من خلال معاناة المبدع ومنظوره للحياة والكون والفن.

وهذا لعمري اتجاه فن الرسم الحديث الذي يحل إشكالية الصورة لا في الإبداع الفني فحسب، بل في النظر الفقهي، فالفنون التشكيلية التي لا تقوم على الصورة المطابقة والتي تجعل من اللوحة صورة مركبة تنسحب فيها الصورة إلى البؤرة وتصبح عنصرًا من عناصر التشكيل

والصياغة الفنية لا شكلها الأوحد لا تثير حرج الفقهاء ولا تدفعهم إلى تحريم الفعالية الفنية للتعبير عن المعاني الكبرى لمعاناة الإنسان وخبراته في كافة الميادين، وبهذا يتضح أن حرية التعبير التشكيلي من خلال فن الرسم خلافًا للصورة الصريحة لا تنطوي في مشكلة التحريم وإشكاليتها الفقهية.

كما أننا نجد الصورة الرمزية للهيئة والوجه الإنسانيين تزين كثيرًا من المخطوطات الأدبية القديمة كالمقامات و«**ألف ليلة وليلة**» و«**رباعيات الخيام**» دونما حرج. ذلك لأن الصورة فيها أيضًا تخرج على المطابقة وتأخذ شكلاً رمزيًا يعيد تكوين الهيئة والوجه ليعبر عن الفكرة بالرمز أكثر مما يتوسل المحاكاة.

ولعبد الجبار اليحيا لوحات تنحو هذا المنحى رأيت بعضها في بعض عروضه في الرياض. وليس من المستبعد أن يكون هذا الرسام السعودي المعاصر قد عبر في لوحاته هذه عن تفاديه لإثم الصورة البشرية وحرجها، فغيّر تركيبها، وشكّلها تشكيلاً آخر في هذه اللوحات.

كما أنني لا أستبعد أن يكون الحافز الفني عنده بتجنب الصورة المطابقة إلى الصورة الرمز قد اقترن بإحساسه الديني.

ومن جهة أُخرى تكاد تكون جدة في المملكة العربية السعودية متحفًا رائعًا للنحائت الحديثة التي نصبت في أهم شوارعها وساحاتها العامة. وليس بدعًا أن تفوز هذه المدينة بجائزة أجمل مدينة عربية. لأن أعمال النحت الحديثة تزين شواطئها وتعطي للعين أشكالاً منحوتة جميلة دون أن تأثم.

ونجح الفنانون والمشرفون على تزيين المدينة بهذه النحائت أن يحققوا ما حقق الفنان المسلم عبر التاريخ ليوفق ما بين إيمانه وفنه بأنه تجنب المخلوقات الحية وصورها المطابقة إلى أشكال تجريدية تعبر عن تصورات جمالية أو أشياء محسوسة كالأوعية والأشكال التي لا إثم في نحتها.

ومع أن هذه النحائت تترك ظلاً إلا أنها تجنبت الهيئة الإنسانية أو

الخليقة الحية في صورها المطابقة ونقلت الصورة الممثلة إلى الصورة الرمز التي ضمنت في آن التعبير عن نزوع جمالي والامتثال إلى أوامر العقيدة والإيمان.

وقد تقع العين على دلة أو دلال كما تقع على كتاب في صورة منحوتة في العاصمة الرياض وساحات جامعة الملك سعود ومداخل الكليات تحفل بهذه النحوت الرموز التي تنهج النهج نفسه.

وغني عن البيان أن ذلك لم يثر اعتراضًا لأنه خرج من حرج الصورة المطابقة إلى الصورة الرمز التي عبرت عن الجمال وحافظت على المعتقد في آن.

وغني عن البيان أيضًا أن المذهب الرسمي للمملكة هو المذهب الحنبلي «الوهابي» أكثر المذاهب تمسكًا بالموروث وأوامر ونواهي العقيدة. مما يعطينا مثلاً حيًا على أن الإسلام كعقيدة لا يحمل عداء لفن النحت أو التصوير في إطار التوحيد والتعبير عن الإنسان المؤمن وخبرته البشرية، خلافًا لما تعتقده غالبية المستشرقين وشريحة معتبرة من المتفقهين في ديار الإسلام.

وهكذا فإن الصورة إذا خرجت عن المطابقة إلى إعادة التشكيل والرمز وعبرت عن فكرة، فكأنها بهذا تحاول الخروج من المنع إلى الإباحة على الأقل في ضمير هؤلاء الفنانين الذين لا يمكننا أن نجردهم من إيمانهم وولائهم لميراثهم الروحي[٢٠].

---

(٢٠) بعد أن كتبنا هذا البحث قرأنا المرجعين التاليين وأُعجبنا بمنهجية المؤلف ولكن موقفه عندي أيديولوجي وصل إلى نتيجة تحريم الصورة قبل الاستقراء والبحث.
- صالح أحمد الشامي: **الظاهرة الجمالية في الإسلام**، بيروت: المكتب الإسلامي، (١٤٠٧هـ / ١٩٨٦م).
- صالح أحمد الشامي: **التزام وابتداع**، دمشق: دار القلم (١٤١٠هـ - ١٩٩٠م).
للدكتور محمد عمارة كتاب بعنوان **الإسلام والفنون الجميلة**، دار الشروق، القاهرة (١٤١١هـ / ١٩٩١م) اهتم بجماليات الصورة والسماع. يعتقد عمارة أنه في هذا الكتاب حسم الجدل المتصل بتحريم الصورة وانتهج منهجًا فذًا بالعودة إلى القرآن الكريم وحده، واستخرج من سورة الأنبياء (٥١-٥٨) وسورة سبأ (٢-١٣) وسورة المائدة (١١٠) ما يدل على إباحة الفنون التصويرية دون أن يناقش الأحاديث الشريفة المتصلة بالموضوع.

نتيجة

إذن، هناك درجات للصورة ليست كلها محرمة حتى عند الفقهاء أوضحها تحريمًا الصورة المطابقة لهيئة الإنسان والحيوان التي تترك ظلاًّ وتنسحب على النحت المشخص. أما الصورة التي لا تترك الظل فهي مقبولة في الرسم.

كذلك الصورة الرمزية للوجه الإنساني فهي من هذا القبيل أي مشروعة. واجتهاد كهذا ينفي النحت للوجه والهيئة الإنسانية ويبيحه فيما سوى ذلك. ويستبقي حيزًا كبيرًا من الرسم. كما يستبقي الفنون التوصيلية بواسطة الصورة كالتلفاز والسينما والفيديو وما شابهه عند جمهرة كبيرة من الفقهاء، على حين أن شريحة ضئيلة منهم تحرم هذه الفنون إطلاقًا.

وهكذا نرى أن حرج الصورة ألجأ الفنانين إلى الترميز بدءًا من تشويه الصورة المحاكية أو المطابقة وإعادة تكوينها وانتهاء بمحوها كليًّا والخروج منها إلى الخط والصورة النباتية أو الهندسية أي إلى التجريد الذي يطبع الفنون الإسلامية عامة، وربما أخذت الفنون الغربية هذا التجريد الذي يمحو إثم الصورة ويستبقي فعالية التعبير الجمالي في الرسم من ينابيعه الإسلامية.

ولهذا سند من فنون المنطقة، إذا ما قورنت بالفن اليوناني مثلاً، ففن النحت والرسم في سومر وبابل والفن السوري والمصري القديمان - خلافًا للإغريقي - لا يلجأون إلى المحاكاة والمطابقة في تعبيرهم بل يعيدون تشكيل الصورة وتكوينها لتعبر عن موضوعاتهم وأفكارهم. فالترميز هو تقنيتهم لإحلال الفكرة في المادة سواء أكانت لونًا أو حجرًا أو خشبًا أو نحاسًا وما شاكل.

ونظرة فاحصة على ما خلفته لنا لوحات الآشوريين التذكارية والفراعنة التي تجد فيها أن الصورة تخرج من المطابقة وتدخل في الكتابة أو أن الكتابة تدخل في الصورة بشكل تصبح معها المحاكاة أمرًا لا يخدم غايات الفعالية الفنية في هذه الحضارات بقدر ما يخدمها الرمز وإعادة

التشكيل بما يعبر عن المثل والأفكار العليا، وهذه النزعة إياها هي التي استمرت في شعوب المنطقة في المرحلة الإسلامية.

الجمال ليس مطلقًا، فهو يتصل بالخير، وكلاهما ينبع من الحق وهي جميعها أسماء حسنى متعددة للخالق الواحد الفرد الذي يشع في الكون ولا يقبل التشبيه والتجسيم كما في الحضارات والمعتقدات الأُخرى، مما أفسح المجال للفعاليات الفنية عند الشعوب المسلمة أن تبدع لا في مجال الصورة بل في لوحات الخط والنبات. والأشكال الهندسية، والتشكيل الفني الذي يبرز فيه الرمز وتختفي الصورة في البؤرة لسيطرة المثال والفكرة لا الشكل في التعبير عن المعاناة الفنية.

* * *

٣ ـــ البعد الخامس:

ظاهرة كونيّة قابلة للقياس

د. عمر النجدي

لقد شرع الله ـ سبحانه وتعالى ـ نظامًا كونيًا كامّلا دقيقًا يسير على نهج محكم، كما خلق البشرية من نفس واحدة وشرع لها عقيدة واحدة، ومن آيات الله تلك التصميمات الكونية التي تبين قدرته في خلقه، فصورة الإنسان البنائية مبدأ شكله العام لا تتغير عناصره، وأن النفس هي الصادرة له بالأفعال، وأن الأفعال جميعها من النفس الواحدة، والجسد أدواتها التي تحركه بفعلها.

وموضوع البُعد الخامس بعد الاتساع قضية شائكة بين مدركات العقل ومحسوسات الأفئدة، وتطبيقها في مجال التشكيل، ولقد هداني الله في كتاباتي المتواضعة شارحًا فيها ابتكاراتي المدركة، من ظواهر أحاسيس بظاهرة الاتساع... قانونها موجود في الطبيعة وما يجعلني على يقين بوجوده استنادي إلى قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ [الذاريات: ٤٧]. وقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]. وقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا﴾ [طه: ٩٨].

ومن هذه القاعدة الإيمانية وبإسناد بشري لذلك يقول هربرت ريد عن النظرية التي قدمها جاينش وآخرون (هي أن أشخاصًا كهؤلاء هم فنانون ابتكاريون لأنهم إسقاطيون... وهذه واقعة إذا ما ثبت صدقها فيكون لها أهميتها في دراستنا).

وأعمالي الفنيّة التي ساهمت بتطبيقها في السنوات الأخيرة لمعنى

اتخذته قانونًا للاتساع النموي.

● لكل فاعل فعل متضاعف الحركة ينشأ اتساعه المنتشر في الفراغ من الفعل المتجدد - إن الاتساع الناتج عن الحركة يخترق مناطق الجذب بمقدار انفراج أبعاده في الفراغ.

وقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ﴾ [الحج: ٥]. إن نمو الناتج من الفعل المتجدد في محدثات الطبيعة إنما يأتي من أجسام تمتد من النطفة إلى أرذل العمر، وكذلك الارتداد يلزم المتطابقات فتمتزج بغيرها من أمواج فتنشأ عنها أشكال لا حصر لها كما تزكى القوى المختلفة لهذه الأشكال المنفعلة بالجمال المتجدد.

وأرى أن الفنان ينتج أروع أعماله لحظة غياب إدراكه لعقله بعد تعلمه وهضمه مسبقًا علوم الاقتداء والاكتشاف عندئذ يثمر فنه.

تعريف البعد الخامس: يهدف هذا البعد إلى الاتساع النموي لكل عناصر الحياة الكامنة فيها المادة الوراثية حية وغير حية وذلك في ظل دوافع النمو الطبيعي لكل منها باختلاف وظائفها وأدائها وطبائعها، ويجمع بينهم قانون فيزيائي واحد طبقًا للأصول العلمية المنبثقة من خلال المنظور الإسلامي... والآثار المترتبة على هدف تعريف ظاهرة الاتساع في التعبير الفني وأهمية اجتياز الأساليب التشكيلية المكتشفة على ما تتم دراسة الحركة نظريًا والاستفادة من أصول النظرية في مجالات الحياة المختلفة العلمية/ الثقافية/ السياسية/ الاقتصادية/ والفنية.

يقول هربرت ريد: «إن القوى التي تستحدث الجسم الكروي أو الجسم الأسطواني أو الجسم الناقص كانت هي بالأمس، وستظل كذلك غدًا... فبلّورة البرد هي ذاتها اليوم كما كان حالها مع أول جليد سقط

«دارتي تومسون» واستطرد قائلاً: «لكي نتناول مثالًا عن الشكل غير المتماثل بالطبيعة فإننا يمكن أن نتناول عظمة من العظام الفردية التي يتكون منها الهيكل العظمي... فنجد كل ما يقطع بأن العظمة تشكل حلاً رياضيًا لإحدى المشكلات في مجال التوتر والإجهاد، ليس فقط من حيث تركيبها الداخلي، بل وأيضًا من حيث الشكل الفعلي الذي تتخذه ـ فالعظمة تنمو ـ إذًا جهاز التعبير بالضبط حيث يكون هنا توتر أكثر، وهي تتطابق بوجه عام في نموها مع خطوط التوتر والضغط الذي تخضع له».

ولكل حركة اتساع نموي متضاعف/ مرئي وغير مرئي يحدث عن قوى كهروميكانيكية/ ناشئة عن توالد الفعل المتجدد للشيء الذي يحدث قانون الاتساع/ وذلك بمقدار انتشار أبعاده. وسوف أعطي فكرة موجزة لغير المتخصص في مجال الفنون التشكيلية عن الأبعاد الفنية الأربعة التي تحاور على هداها فنانو العصر الحديث بالإضافة إلى نظريات اللون التي تفاعل معها المذهب التنقيطي والوحشي والعفوي... كما أن فناني العصر إلى حد بعيد تأثروا بنظريات الجمال والأخلاق الأفلاطونية الأريسطية رغم أنهم عملوا على هدمها والحفاظ على مبدأ الميتافيزيقية التي تبناها فلاسفة العصر، وبنوا عليها ومنها مذاهبهم ومدارسهم التي عرفناها، وتفاعلت فيما بعد وأثرت في الثقافة الإنسانية.

النقطة

● جرم جزئي لا ينقسم على ذاته وإنما يتعدد بتجاوره، لذلك تعد النقطة لا كيان لها، فإذا تعددت بالتجاور صارت خطًا مستقيمًا يسمى ضلعًا ـ وترًا ـ قطرًا ـ طولاً، وكلاهما يدخل تحت منظار البعد الأول.

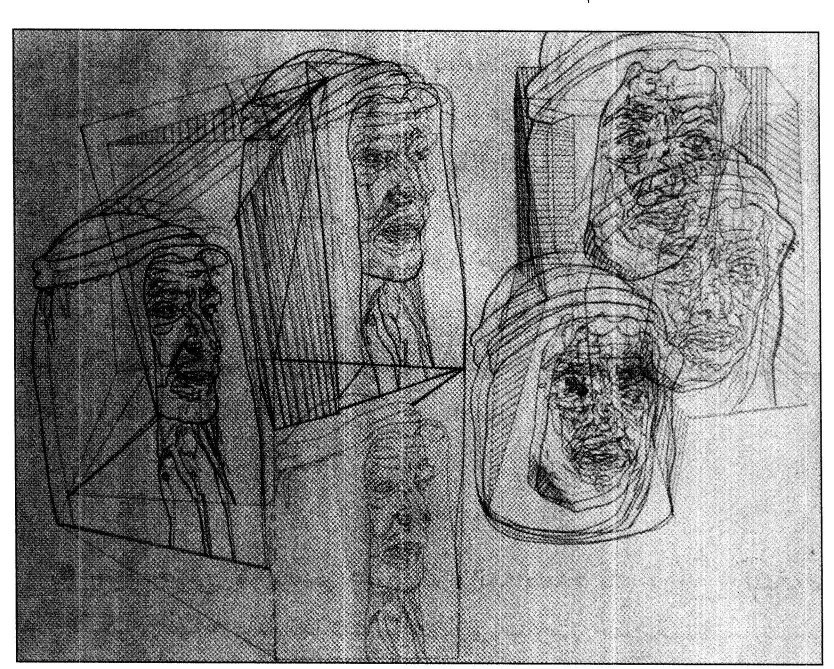
إن البعد الأول والثاني في مجال الفن التشكيلي يقاسان على أي مساحة لها طول وعرض، فالطول هو بمثابة البعد الأول، وعرض مساحة الورقة تعد بعدًا ثانيًا.

أما البعد الثالث فهو نقطة المنظور داخل مساحة الورقة كذلك تقوم

الظلال والنور بوظيفة التجسيم المرسوم على سطح المساحة بعدًا ثالثًا كما يقوم اللون البارد والساخن على السطح المرسوم بوظيفة المنظور اللوني بعدًا ثالثًا. إن حركة المنظور في حركة البعد الرابع في الزمن.

إن هذا البعد يتجلى في المذهب التكعيبي والمستقبلي الذي يكعب الفنان عناصره المرسومة على السطح أو أشكاله المجسمة التي يتضاعف تكعيبها من زاويتين مختلفتين ومتراكبتين بعضهما فوق بعض.

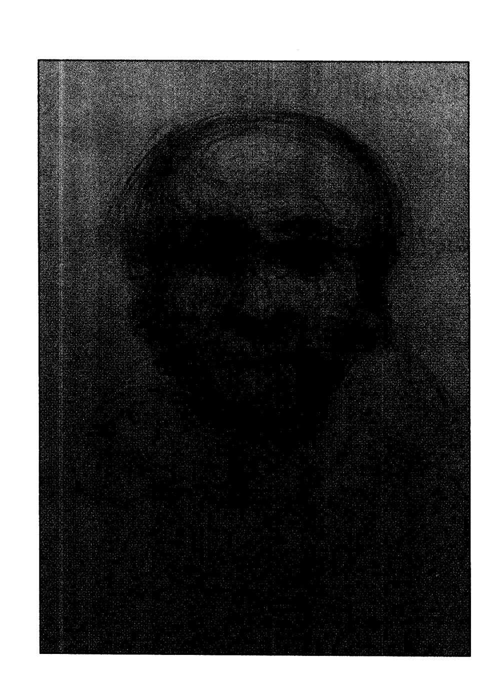
فالفنان يجسم أو يرسم عناصره من الزاوية الأُولى في مواجهتها ثم ينتقل بحامله إلى الزاوية الثانية أو يحول عناصره دون أن يتحرك هو من مكان إلى آخر - ليرسم الزاوية الثانية (الجانب الآخر) فوق الزاوية الأُولى.



(شكل رقم ١)

التوزيع البصري الثلاثي عام ١٩٥٧

من التجارب الأُولى لتأكيد بعد التجسيم في البعد الخامس



(شكل رقم ٢)

بعد التجسيم على سطح ورقة واحدة وهي أيضًا من التجارب الأُولى في البعد الخامس عام ١٩٥٧

إن الفترة التي انتقل فيها من الزاوية الأُولى للثانية تعد حركة وفترة زمنية، كعب فيها الشكل الذي أمامه.

إن حركة البعد الرابع محدودة الاتجاه بينما حركة البعد الخامس في كل الاتجاهات موسوعية في اتساع مستمر، هذا الاتساع اللغوي له ظاهرتان:

الظاهرة الأُولى: الاتساع الدائري غير الملتزم بهيئة الشكل.

الظاهرة الثانية: الاتساع المحيطي الملتزم بهيئة الشكل.

إن البعد الخامس ظاهرة كونية قابلة للقياس تنطبق على محدثات الطبيعة بصفة عامة والخروج منها بقانون يقنن حركاتها والاتساع يُعَد آلية لا يمكن تجاهلها، ووقوعها في نطاق من الفن المتباين بأبجديته

الإيقاعية التي تمتع حواسنا... شأنها شأن أبجدية الكلام التي تعبر عن المعنى لمخاطبة عقولنا.

البعد الخامس من طبيعة الفكر الإسلامي

مراجعة النظرية الجمالية القديمة أسس حاجاتهم الفنية الحديثة

● «التأمل هو العامل الأسمى لإدراك حقائق الكون... وبداية الطريق إلى تلمس أسراره...

وعندما يسمو بصاحبه ويرتقي بنفسه... يصل به إلى درجة عالية من الصفاء... تبلغ نوعًا من العشق الروحي».

«عمر النجدي»

لقد كان الاحتياج إلى أسس جديدة يقوم عليها الفن يتطلب مراجعة النظريات الجمالية قديمها وحديثها ـ والاستفادة من ذلك التطور في تحليلات الفلاسفة الجماليين عبر العصور، مما ساعد على الوصول إلى بعض العناصر المهمة التي تتكون منها القاعدة الرئيسية للفن التشكيلي المعاصر.

وأقول: لعل الذين أدركوا هذا الأمر هم الذين ساهموا في بناء حضارة الإنسان بقيادة إرادتهم وعبقريتهم على مر السنين، ولعل من أبرز الفنانين الذين كانوا يدركون هذا الأمر بعقولهم ولهيب مشاعرهم، وعلى سبيل المثال لا الحصر: «جيوتو، دافنشي، مايكل أنجلو، روفائيل، سيزان، فان كوخ، غوغان، براك، بيكاسو، ماتيس...» إلخ، أما من جانب الموسيقى فباخ، بيتهوفن، هايدن، موزارت، شوبان، تشايكوفسكي، خاشادوريان، بروكوفيون، ومن المعاصرين القليلين. وفي العمارة كذلك العباقرة الذين ساهموا في بناء عمارة التاريخ الإنساني هم

أفراد قليلون غيّروا وجه التاريخ.

نعود إلى التشكيل وإلى أبرز عبقرياته في العصر الحديث «بول سيزان» الذي أدرك بفعله وبقوله: (أن كل شيء نراه في الطبيعة إنما يتبدد ويختفي، بيد أن الطبيعة قد تبدو لنا دائمًا كما هي، ولكن في الحقيقة لا شيء يبقى مما نراه منها).

وإن فننا يعطي الطبيعة بكل مظاهرها المتغيرة ذلك الرباط الذي يربطها بالبقاء والاستمرار، وذلك هو الذي يمكننا من الشعور بخلود الطبيعة[(١)].

وعلق على هذا في زماننا سير هربرت ريد بقوله: «إن الاعتقاد إنما يقوم على أن وراء هذه المظاهر المتعددة للطبيعة حقيقة خالدة واحدة، وأن مهمة الفنان إنما هي اكتشاف تلك الحقيقة، وهذا الاتجاه الميتافيزيقي الذي يبحث عمّا وراء الطبيعة».

● **القرآن الكريم** هو الكتاب المبين، أنزله الله جامعًا لأسرار الكون... فيه مفاتيح فهم تلك الأسرار... أنزله الله جامعًا للشرائع... مهيمنًا عليها... بعد أن جعله الشريعة الخاتمة... والفن في نظري لا يخرج عن شريعة الطبيعة، ولا يأتي بشيء إلا من القوى الطبيعية التي تنشأ الأشكال النامية، وإن سر انفعال الجمال لها نابع من دوافع وقدرات فطرية مختلفة في الطبيعة والإنسان. وإن مهمة الفنان اكتشاف شريعة الفن وحقيقته... اللتين هما لب ما تهدف إليه من تحليل نفسر به خصائص عمل الاتصال الظاهري والباطني القابعين في جوهر الطبيعة، وفيه قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

ولكي يكون بحثي هذا متكاملاً على الأقل من بعض الوجوه

(١) إن النظرة الأفلاطونية المثالية هي مرجعهم عندما ربطوا المسبب بالسبب وجعلوها واحدًا في الوجود، بينما الإسلام ينص على أن المعلول ـ وهو الكون ـ غير علته، وسبب وجوده وفنائه هو الله الدائم.

المهمة، التي أدركتها من خلال تأملاتي وبغريزتي الفنية، لتوضيح ذلك المبدأ الروحي يمكنني القول بأنه الأساس الذي يجعل من العمل الفني كله مضمونًا ـ والذي يمكننا أن نطلق عليه اصطلاح المطلق الذي يصبح واقعًا مشاهدًا بعد أن كان معنى فكريًا ونظريًا مجردًا.

وإن الأمر يتطلب معرفة هذا المطلق (البعد الخامس)، هذا الاتساع من اللازمن، بلا زمن.

وإذا كان ذلك يعني شيئًا. . . فإنما يعني الانتقال من الشيء المفرد إلى الاتساع في الفراغ العام.

ومن الدلالات المهمة قول هربرت ريد: «علينا الوقوف على محك معين خارج الخصوصيات الفردية للبشر، وهو المحك الوحيد الموجود في الطبيعة. ونحن نعنى بالطبيعة عملية الحياة العضوية بأسرها، والحركة التي تتم بالكون وهي عملية تشمل الإنسان، ولكنها لا تعبأ بخاصياته الوراثية، ولا باستجاباته الذاتية، ولا بانحرافاته المزاجية.

ولكن الطبيعة هائلة متعددة الأشكال بحيث قد يبدو لأول وهلة أن من المستحيل تمامًا اختيار أي ملامح عامة أو شاملة يمكن أن تتخذ كمحك لشكل الأشياء التي تقبل على عملها. فإن الفنانين لم يدأبوا على السعي للتوصل إلى محك كهذا، نعم إنهم أحسوا به ووقفوا عليه بالغريزة «واستطرد ريد» بيد أن ما أتقدم الآن بافتراضه هو أن الأشكال الأولية التي أضفاها الناس بالغريزة على أعمالهم الفنية هي نفس الأشكال الأولية التي توجد في الطبيعة. إذن ليس أمامنا سوى تلك الأشكال التي تتأتى لكل نمو لا يقف على قوانين عامة للعثور على محك بالطبيعة يواجه الشكل المفترض الذي يفصح عن عالم فني جديد يحتوي عملية الحياة بأسرها.

وبهداية من الله منذ عام ١٩٥٩م اهتديت إلى بوادر طيبة تعد علامات قياسية تلمست بها طريقي إلى «البعد الخامس» وأنه لا سبيل إلا التغير الجوهري، والعثور على قيمة روحية تتوج حقيقته، وتمهد واقع الأشكال الفنية المبتكرة بقبس جديد من طبيعة الفكر الإسلامي يمكن تطبيقه وتداوله علميًا وفنيًا كواقع لغة تتضمن ما نسميه الثلاثية: المتكلم/ الشيء المنطوق به/ السامع/ الذي هو الإنتاج الفني المستمد قانونه

وأنماطه المتغيرة من حركة البعد الخامس.

الاتساع كقانون طبيعي لا يوجد إلا عند اتحاد الصورة

حينما نقول البعد الخامس فإننا نعني البعد الروحي

المدخل لمفهوم بدء الحركة منذ الأزل يأتي لنا بمدخل نظرية الاتساع النموي الصادر عن الحركة الذاهبة العائدة الدائبة في وجود الحياة لأنها رمز بقائها إلى يوم الدين.

بمعنى أن البعد الخامس تحقيق لكل الأبعاد القياسية ـ كما أن الأبعاد الأربعة تهيئة لوجوده، وصورة حدوثه في الفراغ اللازمني.

كما يوضح التصوير الفوتوغرافي البطيء أي شيء متحرك تراه منتشرًا حوله وخارجه في توالد متجدد... ويرقد في حالة ارتطامه فيعود إلى مصدر انطلاقه، ثم يرتطم بمصدره ثم يخرج ثانية وهكذا...

والمقابل لذلك القانون نمو الأشياء الطبيعية في الاتساع النموي بأمر الله وحده، والدلائل الطبيعية كثيرة في الجماد والنبات والحيوان والإنسان كأمثال بلا حصر ـ فالعلقة والمضغة والعظام واللحم فالإنسان بتكامله العضوي والنفسي والروحي ـ حلقات وأطوار ونمو في الاتساع الشامل، بنسب محددة ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [سورة الأنعام: ٩٦].

وكما ذكرنا أن الحركة طاقة يؤدي انبعاثها إلى اتساع أفقي ورأسي ومحيطي في كل اتجاه مجسم، وأن لكل حركة اتساعًا قياسيًا ينطلق في الفراغ، وطالما يمكننا القول إن هذا الكون الذي نعيش فيه أقرب وأبعد؛ لأنه لا يمكن أن ينطوي على سمة من سمات التوقف... بل هو دائب الحركة مؤهل منذ البداية لأن يكون تامًا كاملا، والحركة فيه هي صفته وطاقته وحياته، وأن أبسط حركة تنشأ منذ ولادة لحظتها تستمر دون توقف منطلقة في اللازمني فتحوله إلى موجات متداخلة مع ما تلتقي به في الفراغ. إنها طاقة كل جسم في هذا الكون تعيش داخل حزامها الواقعي في دورات صيرورية.

وقصارى القول ينبغي ألا نخرج عن دائرة كوكبنا(٢)، وحركة كل شيء فيه وحوله؛ وأن ثمة إيقاعات جديدة متجددة تتكون أشكالها من تداخل الموجات بعضها بعضًا في الفراغ اللازمني، مع حفاظ كل منها بصفتها وجوهرها؛ فالحجر المُلقى في ماء النهر يصدر عنه حلقات متجددة من فعل الإلقاء الأول للحجر، بينما تنشأ الدوائر الآتية من توالد الفعل المتجدد ثم لا تلبثت أن ترتبط بالشاطئين فتعود من حيث أتت، إما في شكلها الدائري المتكامل أو في شكلها المنكسر، لضعف القوى الآخذة في الانتهاء مع تجديد موجاتها الأثيرية، التي تتحول من حال إلى حال، حيث لا تهدأ بين المد والجزر، وبين الانبساط والانقباض.

● إن كل ضروب التفاعل التي تولد النظام الدائرى هذا في صيرورة التغير، لا تهدأ. أما النتيجة التي تترتب على هيئة الشكل فهي التصاعد الكمي لتلك الطاقة المتوالدة في الكون جميعه.

ولقد اعتبرت تلك الجموع المتحركة من العناصر المختلفة في الكون عائدة إلى مصدرها، ومن المصدر ذاهبة إلى ما شاء الله، وهكذا كل بطريقته ووسيلته.

والمقابل هو الهدف الواحد والمقصد الواحد ينطلق منه الإيجاب لكل شيء على حدة، وللإنسان بما حسنت نواياه... فتصدر من الواحد الذي هو الأصل دفعة واحدة تعم كلًّا على قدر هيئته.

فالبعد الخامس إيجاب واستحباب من المصدر إلى العام، ومن العام إلى المصدر. علمًا بأن الخارج من المصدر دفعة واحدة منتشرة في الوجود كله، ومن الوجود في عودته في جذبات الفراغ.

---

(٢) ولو استطعنا لوجدنا ذلك القانون الإلهي هو ناموس كل ما هو في الكون الواسع المجهول لنا حتى الآن، ولكن الخروج غير ممكن لقوله تعالىٰ: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾ [سورة الرحمن: ٣٣].

الاتساع العائد

● إن الأجسام المرتطمة تحدث أصواتًا توسعية في الفراغ - كصدى الصوت - في هيئة قوى موجبة في الآذان السامعة، تنشأ عن ترديد التوالد الصوتي... كما هو الحال في التوالد البصري المشاهد للأشياء المرئية...

● المادة الوراثية في الأجسام الحية كفيلة بأداء وظيفتها الاتساعية بمقدار الوسع المخزون في العنصر الوراثي.

● الاتساع المتصاعد عن الأجسام المتحركة يتولد عن قوى كهروميكانيكية تنشئ أجسامًا هلامية شديدة القرب بهيئتها المرئية... غير أن المادة الوراثية تحدث فاعليتها في الأجسام دون رؤيتها... غير أننا نبصر هيئة نمو الأجسام فقط(٣).

الاتساع له واجهتان

(أ) دائرية غير ملتزمة بهيئة الشكل: تحوم حوله وخارجه دون الالتزام بهيئته - كمثل الحجر غير منتظم الأسطح والأضلاع - إذا ألقيته في الماء لا يصدر عنه إلا شكل دائري متصاعد غير ملتزم بهيئة الحجر.

(ب) محيطية ملتزمة بهيئة الشكل: الصادرة عنه تحوم حوله وخارجه - كمثل التصوير الفوتوغرافي البطيء لجسد متحرك يصدر عنه موجات ملتزمة بهيئته، وكذلك كمثل صدى الصوت في أبعاده ونبراته الجوفية ملتزمة بكامل هيئة الصوت...

● الصوت حركة في الفراغ مسترسلة، وأحداث الحركة تفريغ في الفراغ تحتل الأصوات أماكنه بفعل تجديد حركاتها المتولدة. بمعنى أن الصوت يحدث حركة - والحركة تحدث الصوت.

---

(٣) أصبح بالإمكان الإحاطة بمراحل النمو الخلوي بالمجاهر الإلكترونية المتطورة، وتصوير تلك المراحل في بعدها الخامس ذهابًا وعودة.

● حدوث الحركة من الصوت يأتي من المتحدث بالكلام عندما يخرج من فيه، فيتلقاه المستمع؛ فخروج الصوت من الفم إلى دخوله أذن المستمع بعد تزاوج الفم بالأذن بين خروج الصوت من الفم ودخوله الأذن بينهما الزمن هو قياس بعدي بين الفم والأذن.

فإن خرج الصوت بكلمة تعال... وسمعها المتلقى - قام من مقعده وذهب إلى جهة الصوت الصادر منها... وفي هذه الحالة يعد حدوث الحركة حركتان... حركة خروج الصوت من الفم، وحركة إلقاء النداء من الفم إلى الأذن وفترة انتقال المستمع بجسده إلى مكان الصوت. والمقصود أن الزمن حركة، والحركة زمن وكلاهما بعد رابع... إن هذا التناوب النمطي بين ما هو في المكان والزمان نجده في تجاعيد أمواج البحر وتجاعيد الرمال المسافرة من مكان إلى مكان في الزمان.

أما الحركة الناشئة عن آلة ميكانيكية أو هطول مطر على أسطح رخوة أو صلبة مختلفة من الأرض... فيصدر عنها أصوات، لا حصر لها، هذان المثالان يمثلان حدوث الصوت من الحركة.

إن الاتساع أحد قوانين الطبيعة القياسية - ولا يوجد بالفعل إلا عند اتحاده بالصورة - ويوجد خمس خواص أولية تصف كل بعد من الخمسة أبعاد بما يقابله من الأبنية الهندسية التي تتواكب من الحواس الخمسة وهي:

● اللمس :	أدوات البيان في القرآن اللفظ - الحرف - الآية	الطول - العرض - العمق - الحركة - الاتساع الصوت - السورة.
●الذوق	الصورة المشاهدة.	الطول - العرض - العمق - الحركة - الاتساع
●الشم	الصوت الخفي	الطول - العرض - العمق - الحركة - الاتساع
●السمع	المد الصوتي.	الطول - العرض - العمق - الحركة - الاتساع
●البصر	الاتجاه الموجّه	الطول - العرض - العمق - الحركة - الاتساع

إن هذه الخواص الأولية تدخل في تركيب البعد الخامس «الاتساع»، وبفضلها يمكن تحويل بعضها بعضًا، ولكن متى اتحدت بالصورة أصبح لها وجود ذاتي ـ إن هذه الأبعاد في جمعها ـ الطول ـ العرض ـ العمق ـ الزمن ـ الاتساع، تنطلق من بؤرة الجمع في الاتساع متخذة مسارها في اللانهاية.

فالشيء موجود، واتساعه يأتي من داخله محددًا هيئته في الزمن المستقبلي، لذلك نعلم أن المولود قبل وبعد ولادته آخذ في النمو إلى سن التكامل العضوي.

فالنمو فيه نسبي بين العرض والطول والحجم (العمق) في حركة الاتساع شاملة لجسده ونفسه وحواسه ـ كل في حلقة متداخلة النمو ـ إن ما يقع على نمو المولود يقع على نمو الأشياء الحية في الطبيعة ويحكمهما قانون واحد...

الصير
ـ امتداد الحركة من المكان.

الصيرورة
ـ اتجاه الحركة في الزمان.

المصير
ـ اتساع الحركة في اللانهاء.

فالحركة في المصير ـ جمع الامتداد والاتجاه والاتساع معًا. ﴿**وإليه المصير**﴾.

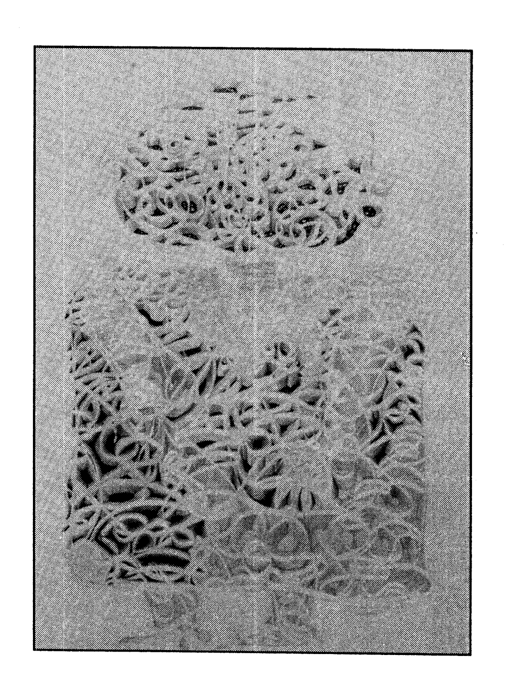
من نظر إلى صير «ثقب» من ثقوب أعمالي الفنية تتحدد رؤياه بسبب جدار حوائط الصير. ومع رؤية العمق فيها يرتد بصره مردودًا. حسبنا أن ننظر إلى عمق الاستجابات التي يولدها العمل الفني، ولكي تتحقق من وجود استمرار الاتصال القائم بين العمل الفني وما تولده لدينا الاستجابات... خرجنا من الصير الضيق إلى الصيرورة الواسعة التي تتجاذب في الاتساع الصيروري بهدف المسار الموجه إلى المصير.

والأبعاد الطبيعية التي تتمثل في الطول والعرض والعمق هي أبعاد قياسية تقوم عليها المعايير الحسابية؛ كذلك البعد الرابع كما اتفق عليه العلماء بالحركة الناتجة عن العنصر الحي بما يحتوي من إلكترون وبروتون حيث يحدث الحركة الداخلية في العنصر ذاته، وهذا لا يهم في مجالنا هذا بقدر ما يهمنا الحركة الخارجية للعنصر ذاته بحيث تمتد حركته في الفراغ - ما نسميه بالأحجام المادية المتحركة في مد الصير - وما نطلق عليه امتداد الحركة من المكان، فالطول والعرض يكونان السطح. . .

الطول والعرض والعمق يكونان الحجم، والحجم يكون الظل، والنور أصّلا موجود، والسطح والحجم المتحركان كان يطلق عليهما حركة الأجسام في الزمن وحركة الجسم في المدى الفراغي «الزمن» تعني الحركة في اتجاه معين إذا ما دخلت في محيط فلك أكبر فيأخذ هذا الجسد مداره من الدورات المتعاقبة في اتجاه الصيرورة.

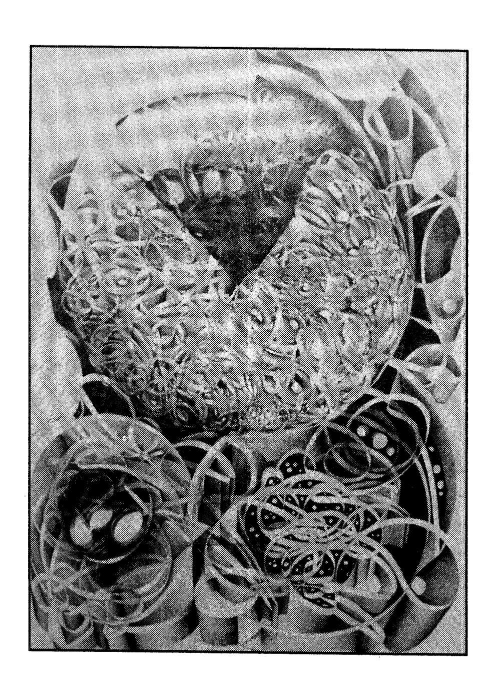
والمد في الاتجاه معنى يتعين عليه الاختيار المتوجه يمينًا/ يسارًا، أعلى أو أسفل. أما امتداد البعد الخامس في اتجاه شمولي في الوسع، ونظير هذه الأبعاد والحجم يكونان الظل والنور أصلاً موجود. . . إلخ.

فالبعد الخامس عندما نطلق عليه البعد الروحي إنما نطلق عليه الاتساع. . . لتقنين هذا البعد ذي الشقين الأصولي الفكري/ والتشكيلي الوظيفي. إلا أنه في الحقيقة بعد قياسي لكونه بداية انطلاقة في شمول حركته في زمن واحد يحيط الفراغ من كل حدْب. . . ليؤكد انتشار أجسامه المحيطة بالشكل الأصلي في ديمومة حركة الخطوط في فراغ المساحة المرسوم عليها، والتي تحتل المكان، أو في فراغ الزمن إن كان العمل الفني مجسمًا وتمثل في صيرورة اللانهائية.



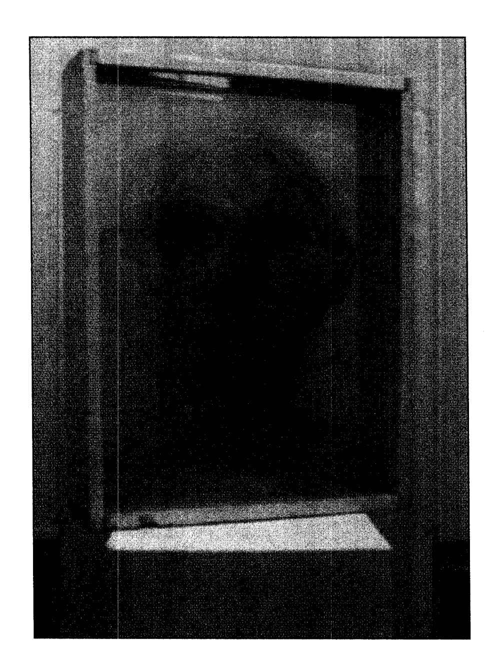
(شكل رقم ٣)

بعد التجسيم بالرسم على ورقة
واحدة في البعد المنظوري الذي يظهر
من خلال الرسم الفراغات في البعد
العمقي اللانهائي



(شكل رقم ٤)

بعد التجسيم بالرسم على ورقة
واحدة في البعد المنظوري الذي
يظهر من خلال الرسم الفراغات في
البعد الفراغي في العمق اللانهائي



(شكل رقم ٥)

التجربة بالخمسة أسطح الفراغية الشفافة المواكبة حيث استخدام الرسم على السطح الشفاف واستغلال الفراغات بين الأسطح التي توحي بالرسم على الفراغ وبالفراغ، وتعد التجربة في الرسم المجسم في صورة متكاملة تمثل البعد الخامس أو الرسم في الفراغ بالأبعاد القياسية.

٤ ــ عنف الصّورة:

نظرات في لغة السينما الراهنة

د. بيتر واتكنز

لم يحدث من قبل أن ازداد اهتمام المجتمعات الغربية بتعليم وسائل الإعلام (على الأقل بين الدوائر العلمية والأكاديمية) كما يحدث الآن. بيد أن الحقيقة المرة أنه لم يحدث قط من قبل أن كانت العلاقة بين وسائل الإعلام والجمهور بهذه الدرجة من الهرمية، ولم نر قط مثل هذه الأعداد الضخمة من البالغين والشباب في المجتمع أو في قاعات الدرس الذين لا ينظرون لوسائل الإعلام نظرة نقدية وإنما يتقبلونها كما هي.

فقد اعتمدنا على أن نلعب دورًا سلبيًا في علاقتنا بوسائل الإعلام نظرًا لعدة عوامل تاريخية واقتصادية واجتماعية وسياسية، فنحن نقرأ الجريدة ولا نشارك في كتابتها ونشاهد أفلامًا أو برامج تلفزيونية ولا نشارك في إخراجها. وهدف مقالي هذا هو إعلام الناس أن تلك العملية السلبية ليست عادية ولا سوية ولا حتمية.

إن ثمة أقلية في بعض البلدان الغربية صارت تنظر نظرة نقدية شديدة للتلفزيون وخاصة بسبب العنف السائد فيه، وهذا النقد ضروري وأنا لا أريد بأية حال من الأحوال التقليل منه. بيد أن هذه المقالة ستؤكد على أن الهوة بين إدراكنا لمشاكل اجتماعية مثل تلك التي نتكلم عنها وقدرتنا على إحداث التغيير، إنما هي كبيرة هائلة.

فثمة حاجة لنفهم الفرق بين النقد «السلبي» و «الإيجابي»، وأن ندرك أن الأخير يتطلب منّا فهمًا واضحًا، يشمل عمليات الشكل

واللغة، لكيفية صياغة المعلومات في وسائل الإعلام وكيفية عرضها على الجمهور سواء على قصاصات الورق أو على شاشات التلفزيون.

لغة الفيلم والشكل [الأحادي]

وأعني باللغة الشكل أو الطريقة التي يتم بها بناء وتقديم الأفلام وبرامج التلفزيون، وهذا لا يقتصر على الصوت فقط (الأصوات والموسيقى والمؤثرات الصوتية) لكنه يشمل أيضًا الصور والزمن والإيقاع والموضوعات والطروحات الداخلية الكامنة وبناء الحكاية. وكما بينت في مرات عديدة فإن التلفزيون في جميع أنحاء العالم (متبعًا في ذلك النموذج الهوليودي) قد طور أشكالاً لغوية شديدة التحجر حيث نلاحظ فيها عمليات شديدة الالتزام كالتقطيع وتحريك الكاميرا وصياغة الحوار وبناء الدراما (الخط الروائي) واستخدام الصوت... إلخ.

وقد صارت تلك اللغة الشكل المستخدمة في تلفزيونات العالم وتقريبًا في كل السينما التجارية وبشكل متزايد، صارت الشكل اللغوي السمعي البصري لمجتمعاتنا. وحتى الآن فنحن نشاهد ما قد صار أساسًا الشكل الأوحد لنقل الرسائل لما يدعى «الثقافة الشعبية».

وسيكون من الخطأ بدون مزيد من البحث (حتى الآن على الأقل) أن ندعو هذا بشكل قاطع الشكل الأوحد في العالم لأن ثمة أشكالاً معينة من السينما على سبيل المثال في الاتحاد السوفيتي وأفريقيا وأمريكا اللاتينية تكشف عن اختلافات لوجود عوامل حضارية. بينما تكشف قنوات التلفزيون ومعظم السينما التجارية في معظم هذه المجتمعات عن كل الشفرات المنتظمة داخل الشكل الأوحد الغربي.

ولا يعني هذا أن الأفلام التي تستخدم أشكالاً مختلفة للتعبير لا تنجح، فمهرجانات السينما في العالم ما زالت مستمرة في عرض الإمكانيات التركيبية الغنية الموجودة في السينما كوسيلة اتصال جماهيرية، لكن المشكلة أن تلك الأفلام قد صار من العسير للغاية تمويلها ونادرًا ما

تعرض على الجمهور على شاشات السينما أو التلفزيون ـ هذا إن عرضت على الإطلاق. وما ينبغي أن يسبب قلقنا ويكون محط اهتمامنا هو ما يظهر يوميًا أمام الجمهور، حيث إن الضرر الأكبر يتم في هذا المجال.

وهذا المقال يتعامل مع الأساطير التي تدافع عن ذاتها، وإحدى هذه الأساطير والتي يتم نشرها وإعادة نشرها في عدد من الأوساط الأكاديمية الغربية المتخصصة في مجال الإعلام اليومي، هي أن السينما شكل فني شديد التعقيد بحيث إنه لا يمكن قياسه (أي أن السينما لا تتضمن شفرات قانونية ومن ثم فهي وسيط اتصال جماهيري ديمقراطي). ويكشف لنا تطور الشكل الأوحد أن هذه لم تعد هي الحالة السائدة.

وحاليًا يتم تجاهل حقيقة وجود هذا الشكل الأوحد وشيوعه وما يتضمنه ذلك من نتائج، تجاهلاً شديدًا أو يتم التعامل معه بما يمكن أن ندعوه «التجنب المدروس» من قبل كل فرد تقريبًا في المنظمات التلفزيونية الدولية وكذلك من قبل العاملين في المجتمع الأكاديمي الغربي.

بيد أن هذا الشكل الأوحد يوجد دائمًا على شاشات التلفزيون وفي دور العرض السينمائي الهامة في كل أنحاء العالم وبشكل منتظم كل ليلة. والشكل الأوحد يهيمن على وسائل الإعلام الجماهيرية المرئية المسموعة تمامًا كما أن التلوث مشكلة مركزية لا يمكن تجنبها.

بيد أن أحد المشاكل الرئيسية هي عجز العديد من البشر عجزًا مطلقًا عن التعرف على هذا الشكل والأوحد داخل الفيلم والمادة التلفزيونية التي يشاهدونها. فمعظم الناس في واقع الأمر يعانون من صعوبة إيجاد العلاقة بين مفهوم الشكل وبين بناء المادة السمعية البصرية.

وبعد مناقشات لا تحصى في اللقاءات الجماهيرية طوال عشرين عامًا وصلت إلى رؤية مفادها أن الفيلم أو البرنامج التلفزيوني بالنسبة لمعظم الناس إنما هو شيء طبيعي وآلي يظهر هناك بشكل ما، وبالتالي فإن مقولة إنه قد تمّ بناؤه بكيفية معينة وبشكل معين ومن خلال منهج عملي ومنظم هي مقولة عسيرة على الفهم، وأن هذا الفيلم قد بني

لتحقيق غاية معينة هي مفهوم أعسر على الفهم، وأن أعسر المفاهيم على الإطلاق هو أنه يجوز للناس أن يدفعوا بأفكارهم للمادة المرئية وأن يحدثوا بها تغيرات.

ومن ثم قبل أن نبدأ في مناقشة وتحليل نتائج الشكل الأوحد نحن بحاجة لتأكيد وجوده.

والمشكلة التي نواجهها أساسًا هي أنه قد تمّ اختصار وسيط تعبيري خلاق مركب (الصور المتحركة والناطقة) إلى مجرد مجموعة وحدات ترددية سلطوية لا تتغير؛ إن هذا يشبه تمامًا اختصار الرسم إلى قوالب محددة من قبل (مثلما ننتج نمط صناعة الثوب) أو اختصار العمارة كلها إلى مجرد البناء باستخدام سلاسل من وحدات معدودة سالفة التجهيز. بيد أن المشاكل الناجمة هنا لا تؤثر فقط في الجانب الخلاق والفني فالوضع أكثر خطورة مما نتصور، كما يمكن أن نرى لو فحصنا الخواص التالية للشكل الأوحد.

إنه عادة عنيف؛ لقد تضاعفت وغلظت القطعات الصوتية والبصرية وحركات الكاميرا والأبنية الموضوعاتية المتغيرة، والتي كانت كلها في الأساس تمثل جزءًا مما دعي بنمو السينما «السوي» والذي بدأ قرب ١٩١٥ وصار استخدامها استخدامًا متزايدًا من أجل تحقيق الصدمة أو الهزة العنيفة. وتلك الظاهرة من الصعب للغاية وصفها على الورق بيد أنه من الممكن تشبيهها بفيروس اتخذ جوانب تقليدية معينة من نمو السينما وطورها بشكل متطفر إلى سلالة خاصة بعينها.

ومع تلك الطفرة تسارع الإيقاع الداخلي (الأبنية الزمنية) للأفلام وبرامج التلفزيون تسارعًا شديدًا. وقد حدث هذا عمدًا للتأثير في الجماهير، ويجب تعريف ما حدث على أنه شكل محدد من أشكال العنف سواء من حيث النوايا أو النتائج.

وهذا العنف، ضمن الشكل اللغوي ذاته، هو بعد جديد يضيف صدمات تحت أرضية أُخرى للمتفرج الذي تأثر في الأساس من عنف

الموضوعات المتزايد المتسارع.

إن الاغتصاب والانتهاك الجنسي ودعارة الأطفال والعنف اللفظي المرعب المتوحش والتفرقة على أساس الجنس والعنصرية توجد في كل مكان في العالم اليوم وسنجد دور عرض سينمائية وأفلام فيديو تصب هذا علينا صبًّا، ومعظم هذه المواد تجد طريقها لشاشات التلفزيون مباشرة.

ومن المفاهيم الأساسية التي يجب علينا إدراكها أن عنف الموضوعات يتم تدعيمه دائمًا عن طريق عنف الشكل الداخلي للفيلم.

ويعاد إنتاج الشكل الأوحد بشكل دائم في معظم الأجناس السينمائية السائدة وفي برامج التلفزيون بما في ذلك نشرات الأخبار ومعظم الأفلام التسجيلية، وهذا التدويل الكوني المتنامي لشكل اللغة يمثل الجزء الأعظم من المشكلة.

تقدم لنا اليوم معظم الأفلام وكل المواد التلفزيونية، تقريبًا، عالمًا، بديلاً ثم يطلب منا أن نتوحد مع الشخصيات ذات الأدوار المثالية، والتي تكرر نفس الكلمات التي تؤكد على الالتزام بعناصر معينة من عناصر المجتمع الاستهلاكي، والتي صارت من المكونات التي لا يمكن الاستغناء عنها في تلفزيون العالم اليوم، ونماذج الأدوار تلك لا تمثلنا ولا تماثلنا، وفي معظم الأحيان لا يوجد أي تشابه بينها وبين أساليبنا الحياتية.

إن فقدان القدرة على التعرف على عالمنا الحقيقي، والتوحد البديل مع الشخصيات الخيالية والخرافية في المسلسلات التلفزيونية العاطفية وغيرها يمكن أن يخلق فراغًا أو خواءًا شديد الخطورة بداخلنا وفي أعماق وجداننا.

وهذا الإحساس بالخطر وعدم الأمان هو أيضًا نتاج الشكل الأوحد (اللغة) الذي يقدم هذا العالم البديل. إن التأكيد المستمر على التحول السريع والأبنية التقليدية عند بناء «الحدوتة»، والقطع وحركات الكاميرا... إلخ ترسخ رسالة الفيلم ومعها تأثير الخواء بعمق في

وجداننا، ولا تترك لنا فسحة الدخول ببطء في المادة المقدمة لنا واستنطاقها، وهذا يخلق إحباطًا عميقًا لدى المشاهد ويمهد الطريق لنفاذ الصبر الذاتي، وعدم التحمل والعدوانية بشكل عام وضد الأفلام الأكثر رقة.

لقد غير الشكل الأوحد علاقتنا بالزمن تغييرًا كاملاً فقد أدى الإيقاع المتسارع سالف الذكر إلى اختصار الفترات المتاحة للتأمل والانتباه اختصارًا شديدًا، وكما شهد ألوف وألوف من المدرسين في كل أنحاء العالم طوال ما يربو على عشرين عامًا. فقد خلق التلفزيون والسينما «الجماهيرية» تغيرات ملحوظة في قدرتنا على التركيز والاسترخاء والتأمل أو على قبول نظريات أو أفكار لا يتم توضيحها باستخدام دليل مرئي يصاحبها (ومن ثم تثبت أنها صحيحة).

لقد ساعد الشكل الأوحد على خلق اعتماد ضخم على قيم المجتمع الاستهلاكي بكل ما تحمله داخلها من ضرر وضرار للأنواع البشرية والحيوانية والبيئية على حد سواء، وقد سبب أيضًا خسارة لا تعوض في مجال العلاقات بين البشر.

وفي أوسع معانيه، أثر الشكل الأوحد تأثيرًا عميقًا على علاقتنا بالمجتمع من حولنا بسبب الآثار الرئيسية سالفة الذكر، وقد أسهم إسهامًا مباشرًا في ازدياد العنف، وأسهم في انسحاب ملايين البشر من خضم الممارسات السياسية في المجتمعات الغربية المعاصرة، ومن ثم يجوز أن نطلق على لغة السينما «الجماهيرية» والتلفزيون كذلك اسم لغة «الخصخصة».

وفي النهاية وعلى أكثر المستويات تعقيدًا وأشدها خطرًا فإن الشكل الأوحد يتداخل في عملية فقدان العلاقة بين غالبية وسائل الإعلام وبين الجمهور بل يعمقها. إن الشكل الأوحد هو فقدان العلاقة الديمقراطية بين الجمهور ووسائل الإعلام ويؤدي تراكم آثاره السلبية على النوع البشري إلى ضمان بقاء الآليات التي تدعمه واستمراريتها.

دور المنتجين المنفذين في السينما والتلفزيون

من المشاكل المركزية اليوم إصرار كل المنتجين المنفذين في كل محطات التلفزيون واستوديوهات السينما التجارية وشركات الإعلان ووكالاته على هذا الشكل الأوحد السريع المتقطع والغليظ، قائلين لمخرجي السينما والتلفزيون و «للمونتيرين أيضًا» إنهم لو لم يستخدموه «ستجعلوننا نفقد جمهورنا» و«بالتالي ستفقدون وظائفكم».

وبهذه الطريقة صار الشكل الأوحد شفرة إجبارية يتحتّم استخدامها على العاملين والجمهور في نفس الوقت، وحتى الآن لا يعي الجمهور على الإطلاق القمع الواقع عليه من قبل السينما «الجماهيرية» والتلفزيون لضمان استمرار هذه الشفرة ولضمان عدم صناعة أشكالٌ بديلة، أو لو صنعت، لضمان عدم وصولها للجمهور.

وكان تأثير هذا في العقد الماضي على الإنتاج الفني للتلفزيون والسينما تأثيرًا مدمرًا ويمكن أن نعزو الحظر المفروض على الفيلم الذي أخرجته «الرحلة» إلى هذا العالم بشكل مباشر فقد أصبح فيلم «الرحلة» الذي لا يوجه النقد إلى التلفزيون المعاصر وحسب بل ويقترح أيضًا أشكالاً بديلة لاستخدام وسائل الإعلام، هذا الفيلم أصبح مثالاً كلاسيكيًا لضحية القهر الذي يمارسه عدد ضخم من المشتغلين بوسائل الإعلام اليوم.

ويواجه العديد من صناع الأفلام المستقلين ومنتجي التلفزيون إمكانية منع تطوير طاقاتهم الفنية باستمرار نتيجة لفرض الشكل الأوحد، وقد وجد البعض منهم أنه لم يعد بإمكانهم العمل في التلفزيون بسبب هذا.

وهذه الأزمة يتحمل وزرها في الأساس العديد من المنتجين المنفذين في السينما والتلفزيون لأنهم هم الذين يمارسون ضغطًا هائلاً على العديد من زملائهم. في مثل هذا المناخ فإن ما ندعوه السينما الجماهيرية ومعظم برامج التلفزيون صارت أدوات واضحة للقهر الأيديولوجي أكثر من ذي قبل وهي تتخفى في عباءة التقنية المتطورة

وتحت قناعي «الإمتاع» و «المعلومات»، وتحت هذه العناوين في الغرب يتم فرض أيديولوجيات الهرمية والتعصب الجنسي والتناحر والمجتمع الاستهلاكي.

وقد صارت معظم أفلام السينما المعاصرة والتلفزيون أدوات للسطوة الشخصية الخام، وتُسْتخدم تلك السطوة على مستوى الشركات لإيجاد ارتباط مع الرأسمال أو مع المصالح السياسية السائدة، ويصعب تحديد الأيديولوجيات التي ينشرها التلفزيون نظرًا لما يقال عن «الحياد» و «البرامج الموضوعية ذات المستوى» (مثلما في منظمات كهيئة الإذاعة البريطانية وهيئة الإذاعة الكندية والتلفزيون السويدي... إلخ) بيد أن القراءة المتأنية للبرامج المذاعة من المنظمات الحكومية سالفة الذكر تكشف أن ما يتم بثه وفرضه هي قيم النظام وهي قيم الذكور البيض العاملين من الطبقة المتوسطة والذين يتراوح متوسط أعمارهم بين أواخر العشرينات إلى أواسط الأربعينات.

ويمتلك عدة مئات من المنتجين المنفذين في كل أنحاء العالم سلطة تعادل رؤساء الدول أو رؤساء الحكومات، ولكن المدهش أن قلة من الجمهور هي التي تعرف أسماءهم أو تستطيع معرفة أشكالهم. والقرارات التي يتخذها أولئك الرجال لها تأثير عميق على نفسية الأمة وأنماط التصويت الانتخابي والسلوك الاجتماعي والسياسي.

وهؤلاء الناس هم المنتجون المنفذون الرئيسيون في المحطات القومية للتلفزيون ونوابهم (مثل رؤساء القنوات ورؤساء الأقسام... إلخ) وغيرهم من الموظفين الرئيسيين وكبار الموظفين مثل منسّقي البرامج.

وأقل ما يهمنا هنا هو أن معظمنا لا يعرف مَن هؤلاء الناس وأنهم لا ينتخبون ليشغلوا مناصبهم تلك، فالأمر الأشد خطورة هو أن أولئك المسؤولين الكبار يستخدمون سلطتهم لمنع أي نقاش قد يدور حول استخدامهم للسلطة، وبمعنى آخر، إنهم قد خلقوا بيروقراطيات تلفزيونية قومية هي عبارة عن أنساق مغلقة محكمة من الداخل تسير بالدفع الذاتي ويتم هذا عن طريق سلاسل متكاملة من العمليات التي تشمل فرض

أسطورة «الموضوعية» و «ومنع النقاش» الداخلي والعام حول عملياتهم وأشكالهم اللغوية. وقد خلقت هذه الإجراءات مناخًا مرعبًا ومروعًا لدرجة كبيرة في مجال مهنة الإعلام التلفزيوني الجماهيري خلال العقود القليلة الماضية. وقد أدى هذا إلى المزيد من الخوف والرعب، وهكذا دخلت في دائرة مغلقة وحلقة مفرغة.

ومن الأمثلة النمطية هنا رد الفعل ضمن الدوائر المهنية والعاملين بالإعلام تجاه تقرير نقدي أعدته جماعة منا كانت تقوم بإعداد فيلم «الرحلة» في عام ١٩٨٥ وقد قمنا في هذا التقرير بتحليل ٤٠ ساعة من الإرسال التلفزيوني الموجه من هيئة الإذاعة الكندية، وحلل هذا التقرير الأولي (الأول من نوعه في الغالب) العديد من المشاكل اللغوية التي يطرحها التلفزيون المعاصر وأرسل إلى ما يقرب من ٢٠٠ من العاملين في هيئة الإذاعة الكندية تتراوح وظائفهم من القيادات التنفيذية إلى الفنيين العاملين في هيئة الإذاعة الكندية، وحثثنا أولئك العاملين في التلفزيون على الرد حتى نبدأ حوارًا متبادلاً حول المشاكل التي تواجه الإرسال الجماهيري، وحتى الآن وبعد مرور ٥ أعوام من التقرير رد علينا خمسة فقط من العاملين في هيئة الإذاعة الكندية وكانت الردود على النحو التالي: ردّان إيجابيان، ورد محايد، أما الرد الرابع فكان شديد العدائية، وقد وصلنا الرد الأخير من قِبل مقدم برامج شهير صرخ فينا بشدة في الهاتف ثم أغلقه.

والمدهش أن الإدارة الرئيسية في هيئة الإذاعة الكندية قد ردت علينا بعد فترة صمت طالت لمدة ستة شهور، وكان ردهم مبتكرًا، فقد ذهبوا لمنتج منفذ كبير متقاعد ووضعوا تحت تصرفه ميزانية وطلبوا منه أن يناقش ويفند ما وجدناه، وأنكر الرد الرسمي الذي تلقيناه بعد حين من هيئة الإذاعة الكندية كل ما حللناه، ولم يكن ثمة أدنى شكّ في أنهم قد عاملوا كل ما قلناه بكل احتقار ولا مبالاة، أو أنهم قد تعاملوا معه على أي مستوى إلا بوصفه تهديدًا ينبغي نفيه.

ومما سبق وغيره من الدلائل والخبرات والتجارب المماثلة مع

وسائل الإعلام فأنا أؤكد لأي فرد يتساءل في اجتماع جماهيري عام «هل يعي أولئك الذين يديرون محطات التلفزيون ما يفعلونه؟ إن الإجابة الصحيحة الآن هي «نعم وبالتأكيد» فلقد انتقلنا حقًّا وصدقًا من عصر ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠ حين كان يمكن أن يقال إن ما يحدث في التلفزيون إنما هو نتيجة الجهل أو السطحية إلى فترة ١٩٨٠ ـ ١٩٩٠، الفترة التي أصبح فيها القهر الأيديولوجي ـ ومن ثم القمع الذي يحافظ عليه ـ واعيًا ومتعمدًا مع سبق الإصرار.

المخرجون والمؤلفون والممثلون

في هذا السياق يلعب العاملون الفنيون في السينما والتلفزيون دورًا شديد الازدواجية، ويعاني بشدة مما يمكن أن ندعوه التناقض الوجداني، ويظهر على الكثيرين منهم الحرج وعدم الراحة عند طرح مقولة «ضرورة اختبار وتمحيص الأشكال اللغوية التي يستخدمونها»، «أو مناقشة أثر هذا على الجمهور. وبالأحرى ثمة نقاش قليل حول هذه التساؤلات في خضم الوسط السينمائي. وكما أوضحت من قبل فهذه الأسئلة ممنوعة منعًا باتًا في مجال التلفزيون، من ثم فإن الشائع جدًا أن نشاهد فيلمًا قد يحتوي على موضوع هام وجاد، ولكننا نراه يستخدم لغة الشكل الأوحد بقطعاته الحادة، وبنائه الزمني المفكك، واستخدامه المتكرر للقفزات المتعمدة سواء السمعية أو البصرية، وهذا لدغدغة حواس المشاهد وجذب انتباهه.

ولقد وجدت أنه عادة لا يحضر صناع الأفلام للندوات والمحاضرات التي ألقيها حول طبيعة وآثار الشكل الأوحد؛ وليس هذا لأن صناع الأفلام يعادون الأفكار البديلة (رغم أنه من الواضح أن البعض كذلك في الواقع) بيد أنه يبدو أنهم لا يرتاحون لها ولا يدرون ماذا يفعلون بها أو حيالها وخاصة لو كانت الأفكار تتعلق بالشكل اللغوي الذي يستخدمونه.

وأعتقد أنه بإمكان صناع الأفلام أن يعزلوا أنفسهم عن الإشكاليات

الضخمة عن طريق تركيزهم على الكفاح اليومي من أجل إيجاد المال اللازم لتمويل الفيلم القادم، وأستطيع وبشكل شخصي أن أقسم على أن هذا أمر شديد الأهمية. بيد أن المسألة هي أن هذا يمكنه أن يبعدنا عن المضامين الاجتماعية والسياسية لعملنا، فصانع الفيلم المستقل هو أحد القلائل الباقين على قيد الحياة والذين بإمكانهم أن يطرحوا على الجمهور طروحات اجتماعية هامة وتجارب فنية حقيقية.

وأنا لا أنوي بأي شكل من الأشكال أن أهاجم دور صناع الفيلم المستقلين، فأنا واحد منهم وواع للغاية بالنضال الذي يخوضه معظمهم، ولكن المشكلة تظل أن إدراك معظمنا لدورهم إدراكًا تقليديًا لا يأخذ في الحسبان الطبيعة المخادعة للشكل الأوحد الذي يستخدمه العديد منا، ولا يحاول أن يتحدى الموقف السلطوي الذي يتسنمه معظمنا تجاه الجمهور.

وسأذكر هنا مثالاً واحدًا حول الالتصاق بالشكل الأوحد والالتزام به؛ في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨ نظم معهد الفيلم الدانماركي ندوة في كوبنهاغن حضرها مؤلفو الفيلم والفيديو المحترفون، وكانت الندوة عبارة عن ثلاثة أيام من اللقاءات المتعاقبة وشارك «مونتير» سينمائي في هوليود من خلال شاشة ضخمة ووصلة تلفونية خاصة، وكان بوسع المشاركين أن يتصلوا بأولئك المؤلفين خلال العرض ويسألوهم عن تقنيتهم.

ولم يغب المحتوى الأوروبلي العبثي الذي يربط بين المؤلفين الإسكندنافيين وبين نظرائهم في هوليود (فالاجتماع كله خلا تقريبًا من أي محتوى شمالي) أقول لم يغب هذا المحتوى العبثي عن انتباه قلة من الزملاء السويديين الذين احتجوا بشدة على ما يبدو، وتساءلوا عن حقيقة غياب أي نقاش طوال الاجتماع حول الأخلاقيات أو عن طرح أي إشكاليات اجتماعية أو سياسية، وقد أُخرِسَ السويديون وقيل لهم لقد حضر المؤلفون هنا ليتعلموا بعض الحيل المهنية، وليس ليتعبوا بالهم بالانخراط في أسئلة اجتماعية مملة لا تنتهي. وقد أعرب السويديون فيما بعد عن حزنهم البالغ لما حدث ليس فقط للحدة التي هوجم بها

اقتراحهم ونقدهم؛ ولكن أيضًا لأن كل الحضور تقريبًا قد شاركوا في هذا الهجوم. تلك منطقة محرمة معقدة. وكما يظهر لنا في هذا المثال يمكن أن تكون تلك المنطقة مليئة بأماكن الاختلاف وربما الاستقطاب في الوسط الفيلمي حول هذه الأسئلة.

بيد أنه إجمالاً ثمة إمكانيات هائلة للتغيير بين صناع الفيلم المستقلين أو التجاريين وخاصة في القطاع الجماهيري التجاري حيث ثمة تداخل قوي للغاية بين العديد من مخرجي «المتعة والتلذذ» والعنف المتصاعد في السينما، ففي فيلم أرنولد شوارزنجر المسمى «الذكرى الكاملة» يبدأ أرني الضخم في إطلاق العديد من النكات السريعة والقفشات أثناء مشاهد المذابح من أجل «تلطيف الجو»، مثلًا يصرخ في رجل وقع تحت حفار «طز فيك» أو يغمغم وهو يطلق النار على المرأة التي تلعب دور زوجته «اعتبري نفسك طالق» ويبرر المخرج بول فيرهوفن مخرج «الذكرى الكاملة» استخدام النكات أثناء مشاهد العنف التي بناها قائلاً: «الفكاهة أثناء مشاهد العنف تبعد المشاهد عن الواقع وتحميه، فالقفشة التي يطلقها أرني قبل أو بعد هذه المشاهد تصعد بالواقعة لمستوى مختلف».

وربما لو خلت المشاهد من الفكاهة لكانت شديدة الوطأة على المتفرج. تلك التبريرات التي يستخدمها العديد من العاملين في السينما مثل فيرهوفن هي تبريرات جوفاء ولا ترتكز على أي دليل أو إثبات، إنها ذلك النوع من الخرافات الفارغة والتهويمات الجوفاء التي كثيرًا ما يستخدمها المخرجون والممثلون اليوم لتبرير تواطئهم واشتراكهم في الجرائم التي ترتكب على الشاشة المعاصرة، ومعظم الممثلين والمخرجين اليوم لا يدعون حتى أن ثمة دوافع اجتماعية لهذا العنف الذي يقدمونه؛ وإنما هم يستخدمونه بلا مبالاة وتبلد جديرين بالملاحظة. تقول سيجورني ويفر عن «الغرباء» أو «وحوش الفضاء»: «أثناء النصف الأول من الفيلم ألعب دور امرأة خجولة بعض الشيء ولكن مع اقتراب النهاية أحمل ثلاثة مسدسات حول عنقي وأُدمر كل ما حولي».

وربما كان أفضل تلخيص للنسق القيمي الكامن في قلب معظم

السينما الجماهيرية المعاصرة هو ما قاله مؤخرًا بريان دي بالما عندما وصف ديكورات ملحمته الدموية الأخيرة عن العصابات والمدعوة «الذين لا يمكن لمسهم» لقد قال: «أردت أن أجعل الفساد يبدو شديد الدماثة مصقولاً».

وإذا كان معظم المخرجين والممثلين يتجاهلون العنف الذي يعيدون ضخه في النسق الاجتماعي وبالقسوة الشديدة التي تظهر على الشاشة، فبوسعنا أن نفهم كيف أنه من الأسهل جدًا عليهم أن يتجاهلوا شيئًا خفيًا مجددًا مثل العنف الكامن في الشكل السينمائي المستخدم.

وكما أوضحت في أكثر من مقال فإن جزءًا من المشكلة هو الطريقة التي يتم بها إعادة ضخ هذا الشكل الأوحد ضخًا مستمرًا وبلا نهاية في النسق الاجتماعي خلال التعليم... ويجب أن نتذكر أن العديد من صناع الأفلام والعاملين بالمهنة ينقلون رؤيتهم للأجيال القادمة في سياق قيامهم بتعليم المهنة.

وأود أن أسوق مثالين حول الكيفية التي يستخدم بها العاملون في السينما هذا الشكل الأوحد في سياق يبدو بعيدًا كل البعد عن عالم «الذكرى الكاملة» و «السلاح القاتل» والمثال الأول أقتطفه من برنامج إخباري من التلفزيون النيوزيلندي ويدعى استعراض «بول هولمز» كان يضم فقرة عن حزب الخضر النيوزيلندي الجديد. في البداية نسمع موسيقى مصاحبة خفيفة وصوت يقول «ليس من السهل أن تكون أخضر» وبعد هذا على توالي لقطات تشمل السفينة «محارب قوس قزح» أو «رينبو ووريور» «التي قتل على ظهرها مصور سينمائي» وهي غارقة في ميناء أوكلاند.

في هذا المثال لم نأخذ الوقت الكافي الذي يسمح لنا باستجواب وتقصي الرسالة التي تمر أمام أعيننا نظرًا لقصر الشكل الأوحد والسرعة التي يقدم بها حيث كانت الصور تتوالى بسرعة شديدة مع الصوت، وقبل أن نعي حقًا ماذا حدث يمر عبر أذهاننا سريعًا العمل القاسي والممرور، عمل أنتج بهذا الشكل بمنتهى الحرص والتعمد والدقة.

والمثال الثاني هو فيلم وثائقي قصير أنتج لحساب حركة بيئية قائدة في العالم ويعالج قضية تزايد عدد الرؤوس النووية والأسلحة الذرية في أعالي البحار، ويحتوي هذا الفيلم الذي يستمر ١١ دقيقة و٣٠ ثانية على ١٢١ لقطة وهذا يعني قطع أو تغيير في المشهد بمتوسط قدره ٥,٧ ثانية، وهذا الفيلم الوثائقي يماثل في شكله ولغته الفيلمية مئات من الأفلام التي نجدها في كتالوجات حركة السلام والبيئة في كل أنحاء العالم الآن، هذا الفيلم لا يماثل فقط الأفلام العنيفة والبوليسية التي تنتجها هوليوود في متوسط طول اللقطة الزمني بل إن أبنيته الداخلية هي نفسها الأبنية الداخلية المستخدمة في الشكل الأوحد من حيث القسوة والغلظة والتفتت والتفكك.

وأنا أقدم هذين المثالين بوصفهما مثالين نمطيين ليس فقط على العنف الذي يغمد في أعماق رؤوسنا مئات المرات كل يوم ونحن نشاهد التلفزيون كما في المثال الأول، ولكن أيضًا على انخداع المؤسسات السياسية البديلة وصناع الأفلام المسؤولين بهذا الشكل وانبهارهم به كما في المثال الثاني.

وأنا أؤمن أن أساس هذه المشكلة تربوي، فمعظم صناع الأفلام والمؤلفين لا يدرون شيئًا عن الشكل الأوحد، والمناخ التقليدي المهني الذي يتحركون فيه نادرًا ما يشجع النقاش أو التحليل المتعلق بالقضايا الأخلاقية والأدبية، هذا إن حدث أصلاً مثل هذا النقاش (مثل قضايا استخدام العنف في الأعمال التي ينتجونها) ونادرًا ما تتوفر المعلومات حول النتائج الاجتماعية المحتملة لهذه الأعمال.

وأنا أؤمن بنفس الدرجة أنه يمكن نزع بعض العنف من السينما وشرائط الفيديو وإحداث تغيرات في الاتجاهات المهنية من خلال عملية تربوية شمولية. وأنا متأكد من أن ثمة مخرجين ومؤلفين مستعدين لتقبل التغيرات، فعلى سبيل المثال، ثمة عدد من صناع الأفلام الدوليين ـ الذين عملوا بجد لمساعدتي على صناعة «الرحلة» والذي يتم توزيعه في السويد عن طريق مركز الفيلم وهو تجمع تعاوني لصناع الفيلم والفيديو ـ عمل

بجد من أجل أن يصل الفيلم لكل التجمعات في مختلف أرجاء السويد.

وقد قمت عام ١٩٨٨ أيضًا بزيارة مجموعة من صناع الفيلم المستقلين في «فرمنتال» بغرب أستراليا وتناقشنا معًا مناقشات عديدة وعميقة حول اللغة السينمائية التي نستخدمها ومشاكلها، وكنتيجة لهذا أقام اتحاد الوثائقيين المستقل في فرمنتال مركزًا لمراقبة وسائل الإعلام.

وبالتأكيد فثمة مجموعات أُخرى وثمة أفراد عديدين في مختلف أنحاء العالم تشغلهم بالمثل قضايا العمل من أجل أشكال بديلة للتعبير في وسائل الإعلام.

دور الناقد السينمائي

ثمة عدد من النقاد السينمائيين، وخاصة في نيوزيلاندا وفرنسا وأستراليا والسويد، الذين أعجبهم «الرحلة» وتفهموه وهو الفيلم الذي يتكلم عن السلام العالمي ودور وسائل الإعلام، لكن للأسف فالتوازن اليوم في السينما العالمية قد عرّض الفيلم لهجوم شرس متكرر من قبل عدد أكبر من النقاد مما أدى إلى جعل هذا الفيلم هامشيًا للغاية في صناعة السينما.

وقد قام معظم من نقدوا هذا الفيلم الذي يستغرق عرضه ١,٤٥ ساعة برفض الفيلم دون أن يشاهدوا معظمه وبلغتهم الأصلية، مما يكشف عن المدى الشنيع الذي وصل إليه التعصب والتحيز والوحشية في عالم السينما الغربي اليوم. وقد كتب ناقد سينمائي كندي هام عند عرض «الرحلة» في مهرجان تورنتو للمرة الأُولى في عام ١٩٨٧ يقول: «يجب على كل من يشاهد هذا الفيلم أن يتحلى بقدر كبير من الصبر فعلى فترات طويلة وممتدة لا يتحرك في «الرحلة» إلا الشريط السينمائي عبر آلة العرض... فهل واتكنز يتوق للتدريس في المرحلة الإبتدائية؟... إن هذا الفيلم هو المثال الأدق على جنون اليسار وخبله... كما نشاهد في هذا الفيلم المجنون المخيب للآمال بشكل عظيم وتحت رعاية مثل هذا الناقد الدولي انحدرت السينما إلى مجرد لقطات للدم المتفجر، وصارت

صورة مزرية لما كان يمكن أن تصيره، لقد صار العديد من النقاد مثلهم مثل منتجي الأفلام المتفتتة التي نشاهدها اليوم وأقول صاروا متعصبين ومتعجلين، والحاصل هو صناعة فاسدة وخطرة تسمح بصرف ٦٠ مليون دولار على أفلام وحشية مثل «الذكرى الكاملة» ويمكن لها تجاهل أعمال مثل «الرحلة».

«الرحلة»:

وكنتيجة مباشرة للهجات النقدية التي تعرضنا لها في تورنتو كان متوسط الحاضرين في جلسات العرض الثلاث التي أقمناها لعرض الفيلم كله بين ٥ ـ ١٠ أفراد خلال مهرجان ١٩٨٧، وعندما اتهم أحد الزملاء في تورنتو الناقد المعروف بأنه المسؤول عن تهميش فيلمًا هامًا مثل «الرحلة» كان ردّه أنه مذهول من التأثير الذي أحدثته كتابته على الحضور المحتمل.

وهذه التوليفة القاتلة من التواضع الزائف والخيلاء الشديد وإساءة استخدام سلطة ضخمة قد حولت عدد كبير من نقاد الأفلام اليوم إلى ممثلين رئيسيين يساهمون في خلق المشاكل التي نحللها على هذه الصفحات.

وينطبق هذا بصفة خاصة على العديد من النقاد الدوليين الذين يسافرون لمهرجانات السينما الرئيسية، والذين ينظرون لأنفسهم على أنهم نجوم كبيرة، لقد ساهم أولئك الرجال والنساء، بتفاهتهم وسطحيتهم وبتقديرهم العميق لآخر النزعات البصرية السريعة المبهرة الساخنة، وبتجاهلهم الأعمال البديلة المتأنية المتأملة، ساهموا في إعلاء سينما القسوة والعنف لقمم جديدة وسافلة، وهم يتحملون قسطًا كبيرًا من مسؤولية النتائج المتوالية للعنف في وسائل الإعلام، ولو اعتقدتم أني أبالغ هنا فأرجو أن تبدأوا بمجموعة خاصة من المقتطفات المأخوذة من أعمال أعمدة التلفزيون والسينما في أهم الجرائد الدولية. وغالبًا ما ستفقدون الخيط بعد الشهر الأول وتصابون بالدوار من كمّ التقريظ الذي يلقاه فيلم عنيف مليء بالمؤثرات التقنية الغالية التي تفجر وتنشر اللحم

البشري بطرق متنوعة لا تنتهي، فمثل هذا الفيلم يوصف على أنه «اللذة العظيمة» بدون أدنى تفكير في الوحشية المهنية التي تظهر على الشاشة والخسارة النفسية العميقة الأثر التي تغمد في ما يدعى بحضارتنا المعاصرة.

كتب ثلاثة من النقاد الكنديين عن الجزء الثاني من «السلاح القاتل» ما يلي:

«مذهل! من الضحكات العالية إلى الأحداث المبهرة. لذة، لذة، لذة».

«ضحكات كثيرة. فيلم عسكر وحرامية درجة أُولى من المستوى الأول».

«عنصري وعنيف بلا حدود وبطريقته الخاصة لذيذ...».

وكتبت التايم عن «الذين لا يمكن لمسهم» ما يلي: «الدم الجميل كثير وغزير، والتصميم الطبيعي المتناسق في الفيلم... يحتوي الفيلم على كل عوامل الإغراء للجمهور. عنف ناضج وومضات سريعة وانتصار الخير على الشر».

وبالطبع لا يكتب كل النقاد بهذه الطريقة غير المسؤولة فأمامي مقال حديث كتبته الصحفيّة النيوزيلاندية جين هارلي التي تكتب بشكل متعمق عن المشاكل الأخلاقية في التطورات الحديثة في نطاق النوع السينمائي المدعو أفلام الرعب. وتسوق هارلي فيلم «الغريب» من بطولة سيجورني ويفر كمثال كيف حاول أفراد طاقم الفضاء صيد المخلوق العجيب «عبر الممرات الشبيهة بقناة فالوب، والمداخل الشبيهة بالمهبل التي تمتلئ بها السفينة الأم، وتؤكد في النهاية «أن أكثر الأشياء غرابة في المضمون الثانوي لهذا الفيلم هو الجسد الأنثوي».

وتلمح جين هارلي إلى أن العنف ضد الجنس الآخر يمثل مضمونًا ثانويًا دائمًا في السينما المعاصرة يومض باستمرار أمام أعيننا ويستقر في

شعورنا، ولكنه مثل المضامين الثانوية الأُخرى كالعنصرية وتلويث البيئة المستمر وغيرها من أشكال العنف، ينزع مضمون العنف ضد الجنس الآخر إلى أن يشكل جزءًا من ديكور التقنية العالية، ويصبح الشر عاديًا وروتينيًا وغير ملحوظ، وأن ما يسمح بتسلسل العديد من الأشياء عبر نظرتنا المثبتة المذهولة هو اعتيادنا على وجود العنف الشديد المتزايد على شاشاتنا البيضاء.

على سبيل المثال كتب الناقد السينمائي الإنكليزي ديريك مالكولم مؤخرًا عن فيلم المخرج دافيد لينش «متوحش في القلب» في **الغارديان** الأسبوعية يقرظ المخرج لأنه صانع أفلام موهوب ومتوهج. وعلى المرء أن يقرأ المثال أكثر من مرة قبل أن يلاحظ أن ثمة عبارة قد حشرت بين المديح الذي يلقيه مالكولم على لينش من حيث إنه بوسعه إظهار العادي على أنه غريب و «لحظات الحنين وحتى الحب» تقول تلك العبارة المحشورة «تنفجر الرؤوس وتجري الكلاب وفي أفواهها أيادي بشرية مقطوعة وحتى الجنس يصير ساحة معركة شبقية يمكنها ببساطة أن تنتهي إلى كارثة عنيفة». وفيما عدا تعبير عابر يقول إن مثل هذه المشاهد قد تسبب الأرق فلم يذكر الناقد أي شيء عن هذه المكونات المدهشة في «متوحش في القلب». وبالمثل قد يلقي ديريك مالكولم بتعليق عابر عن استخدام ديفيد لينش للأنماط السحابية. ولكن لا يبذل هذا الناقد الإنكليزي البارز أدنى محاولة أن يسأل مجرد سؤال حول استخدام العنف الفظيع بهذه الطريقة، فكل شيء مقبول بالكامل على أنه بديهية ومسلمة، لقد صار العنف مكونًا ثابتًا آخر وربما يمكننا أن نقول جزءًا أساسيًا من أجرومية الفيلم.

والقول إن المؤثرات التقنية التي تنشر الدماء - مثل تلك التي يستخدمها دافيد لينش وبول فيرهوفن وكثير غيرهم - يمكن أن يفهمها الجمهور على أنها مؤثرات خاصة إبداعية، وأن الناس بإمكانها أن تفرق بينها وبين الواقع، مثل هذا القول إن هو إلا محض خرافة وأسطورة خطرة يدحضها كل يوم العنف المتصاعد في الشوارع. فحتى في

نيوزيلاندا الريفية تزايدت أعمال العنف في العقد الأخير إلى الضعف، ولم يتخذ المجتمع أي تدابير لإيجاد العلاقة بين معاناة البشر تلك، والارتفاع غير المسبوق في العنف على شاشة التلفزيون وفي دور العرض الرئيسية في نفس الفترة.

إننا عندما نشاهد فيلمًا عنيفًا في السينما أو الفيديو نغرق في تناقضات متعددة المستويات، لا تعطينا الصور المتلاحقة التي تومض أمامنا أي فرصة لنسأل أو نتأمل، وأحد التناقضات هو أنه بإمكاننا أن نعرف أن أعمال العنف هي مجرد تمثيل، ومن ثم يمكننا أن نعطي أنفسنا فرصة لنستمتع بهذا العمل العنيف التمثيلي، ونحتفظ بحزننا وسخطنا لأعمال العنف التي يمكننا أن نقرر أنها واقعية.

فحتى لو أدرك جزء من عقلنا حقيقة أن الجسد المتفجر على الشاشة هو كذب وتمثيل فإن التصور الواقعي للموت العنيف سيشغل إدراكنا لهذا الحدث (وأفترض أنه سيهيمن عليه)، وينتهي بنا الأمر إلى الاستمتاع بما حدث، فحتى لو استطعنا أن نفصل الواقع عن الخيال (وهو أمر مشكوك فيه)، فإن تواطؤًا قاتلاً يحدث حيث إننا ننزع أكثر وأكثر إلى دمج الموت في منظومة اللذة التي نطلبها عندما نذهب للسينما أو نشاهد التلفزيون.

٥ ــ العمارة الداخليّة:

الجذور التاريخيّة وتأكيد الانتماء

م. محمد مهيب

طالما دأب الإنسان على البحث عن العقيدة بشتى صورها، ومظاهر قوتها، وخبايا المجهول فيها، ومع ارتقاء الفكر البشري؛ كان الاتصال المباشر بين الخالق والبشر بواسطة رسله وتنزيله الرسالات المتعاقبة، وصولاً إلى خاتم الرسل وتمام الرسالات وكمالها بالدين الإسلامي الحنيف في القرن السابع الميلادي، وما تمّ بعد ذلك من فتح إسلامي لمصر بدخول القائد «عمرو بن العاص» إلى مصر في عصر ثاني الخلفاء الراشدين الفاروق «عمر بن الخطاب» عام ٢٠ هـ/ ٦٤٠م، وتمّ بعد ذلك تشييد أول صرح في العمارة والحضارة والفنون الإسلامية؛ ألا وهو مدينة الفسطاط وبها جامع عمرو بن العاص [مسجد أهل الراية] وحفر خليج أم المؤمنين، ومقياسٍ للنيل. وتعاقب الولاة على مصر حتى قيام الدولة الأموية عام ٤٠هـ/ ٦٦١م، ولم يغيّر تعاقب الولاة الوضع في مصر حتى عهد ولاية «عبد الله بن عبد الملك بن مروان بن الحكم» الذي أمر بنسخ الدواوين باللغة العربية.

وعند سقوط الدولة الأموية عام ١٣٢هـ/ ٧٥٠ م تولى بنو العباس مقاليد الخلافة في الدولة الإسلامية، منذ هذا التاريخ حتى عام ٦٥٦ هـ/ ١٢٥٨ م بعد تعاونهم مع العلويين وغيرهم لإسقاط الدولة الأموية. وقد لا نجد آثارًا أكثر أهمية للعصر الأموي مما ذكر.

أسس العباسيون مدينة بغداد الحالية على ضفة نهر دجلة، واتخذوها

عاصمة لهم. وتوالى الولاة العباسيون على مصر باعتبارها أهم ولايات الدولة وأقواها وأغناها، وأنشأوا مدينة العسكر التي اتسعت والتحمت بمدينة الفسطاط. وفي فترة العباسيين الأُولى نرى أن أهم آثارهم هي مدينة العسكر التي لم يتبق منها أثر يذكر اليوم. وفي عام ٢٥٤هـ/ ٨٦٨م تمّ «تعيين أحمد بن طولون» واليًا على مصر من قبل العباسيين حيث تمكن من أن يجعل حكم مصر وراثيًا في أسرته، وكان له شبه استقلال عن دولة الخلافة العباسية. ومن أهم آثاره مدينة القطائع التي تمّ تدميرها بعد ذلك في العصر العباسي الثاني. وكان قد صعد إلى جبل المقطم فرأى بينه وبين العسكر بقعة من الأرض مساحتها نحو ميل مربع لا شيء فيها من العمارة، إلا بعض المدافن للمسيحيين واليهود، فأمر بهدمها ليقيم عليها عاصمته الجديدة «القطائع» وكانت حدود القطائع تمتد بين حد الفسطاط الشمالي حيث جبل يشكر، وبين سطح المقطم في مكان عرف آنئذ بقبة الهواء، وفيما بين الرميلة أسفل القلعة إلى مشهد الرأس الذي عرف بمشهد زين العابدين فيما بعد. واتصلت عمارة القطائع بعمارة الفسطاط. وفي عام ٢٦٣هـ/ ٨٧٦م تمّ الاحتفال بوضع أساس جامع أحمد بن طولون على جبل يشكر وأنهى تشييده بعد عامين على غرار مسجد سامراء، ويشبهه العلماء الغربيون بالسرج الذي يحتضن الحصان، حيث يحتضن الجامع جبل يشكر، وقد بلغت الرفاهية والإسراف والبذخ في الزخارف قمتها في عهد «خمارويه بن أحمد» حيث كانت الزخارف تتم بالذهب والفضة، والنوافير تملأ بالزئبق.

وعادت السيطرة مرة أُخرى للدولة العباسية، ونتج عنها تدمير لمدينة القطائع في عام٣٠١ هـ/ ٩١٤م، وتمّ نهب الفسطاط التي عادت عاصمة للبلاد بعد القضاء على مدينة القطائع، ثم عمّت الاضطرابات الداخلية والفوضى والمجاعة بسبب انخفاض النيل وتفشي الطاعون في الوقت الذي كانت تقوى فيه دولة الفاطميين بالغرب، وامتدت حدودها إلى ساحل المحيط الأطلسي، فعزم خليفتها المعز لدين الله الفاطمي على تحقيق حلم آبائه بغزو مصر، فجهز حملة بقيادة جوهر القائد، بدأ تحركها من القيروان حتى وصلت إلى مدينة الفسطاط عند غروب شمس يوم ١٧

شعبان ٣٥٨هـ ـ ٦ تموز/يوليو ٩٦٩م حيث بدأ بإنشاء عاصمة مصر الرابعة المنصورية [القاهرة] وذلك ببناء السور وبواباته المعروفة بأسمائها وقصر يليق باستقبال المعز.

وكانت أولى عمائر الفاطميين الدينية جامع الأزهر بعد عامين من الفتح الفاطمي لمصر، وتمّ إنشاء القصور، وأهمها القصر الكبير، مشتملاً على عدة قاعات، وقصور صغيرة أهمها بهو الذهب والأفيال والظفر والشجرة والديوان الكبير، وأهم أبوابه باب الذهب وباب البحر وباب الزمر وباب السعيد وباب قصر الشوك وباب الديلم وباب تربة الزعفران ثم باب الزهومة، وتمّ بناء جامع الحاكم وقيل له: الجامع الأنور في عهد «العزيز» وبناء أبواب القاهرة الحالية، ومسجد الصالح طلائع آخر الآثار الفاطمية، ومن الآثار الفاطمية: الأزهر ـ جامع الحاكم بأمر الله ـ مسجد الجيوشي ـ جامع الأقمر ـ مسجد الصالح طلائع.

وفي وقت واحد كانت هناك خلافة عباسية عاصمتها بغداد، وخلافة فاطمية في القاهرة، وخلافة أموية في الأندلس، وطمع الصليبيون في الاستيلاء على مصر، وتوالت الأحداث حتى استيلاء «صلاح الدين يوسف بن أيوب» على الحكم في مصر، وأقام الدولة الأيوبية من عام ٥٦٧هـ/ ١١٧١م حتى عام ٦٥٠هـ/ ١٢٥٠م، وبدأت نهاية هذه الدولة بوصول حملة لويس التاسع إلى دمياط عام ٦٥٠هـ/ ١٢٥٠م وموت الملك الصالح، وتولي زوجته شجرة الدر الأمور بعد المبايعة لابنها، واستمر جند الملك الصالح يقاومون الصليبيين حتى أسر ملكهم بالمنصورة، فتقهقر الصليبيون وقبضت شجرة الدر على زمام الحكم بتواطئها مع عز الدين أيبك، وهو من أعظم الأمراء المماليك وأقواهم نفوذًا والذي استقل بعد ذلك بالحكم، وتزوج من شجرة الدر، وقد تمّ قتله، ثم قتل شجرة الدر، وتولى المنصور «نور الدين» الحكم، وما تلى ذلك من الهجوم التتاري على بغداد، وسوء حال البلاد، فبحث رجال الدولة في مصر عن رجل حازم يولوه أمورهم فعزلوا «نور الدين» وولوا مكانه «سيف الدين قطز» نائب السلطنة بمصر وأتابك العساكر.

ومن أهم الآثار الأيوبية في مصر؛ قبة الإمام الشافعي وجامعه - مسجد السلطان الصالح نجم الدين [المدرسة الصالحية] - ضريح السلطان الصالح نجم الدين - قلعة الجبل - دار الحديث الكاملية - قلعة الروضة - قبة الخلفاء العباسيين - الجامع المنصوري بقبة الجبل - جامع المشهد النفيسي.

ولما تولى سيف الدين قطز السلطنة لقب بالملك المظفر، وبدأ حكم المماليك البحرية لمصر عام ٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م، إلى ٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م.

ومن أهم الآثار المملوكية البحرية؛ جامع السلطان الظاهر بيبرس - مسجد ومدرسة السلطان قلاوون - مسجد ومدرسة السلطان الناصر محمد بن قلاوون - مسجد سلاروسنجر الجاولي - خانقاه الظاهر بيبرس الجاشانكير - قبة حسن صدقة - جامع الأمير الماسي - جامع السلطان الناصر محمد - جامع المارداني - جامع آق سنقر - مسجد أصلم السلحدار - مسجد ومدرسة الأمير صرغتمش - مسجد السلطان حسن - مسجد ومدرسة السلطان شعبان - مسجد ومدرسة الجاي اليوسفي - وغيرها كثير من القصور والمنازل قائمة في كثير من الأحياء حتى الآن.

وباعتلاء السلطان «الظاهر برقوق» السلطنة وحده انتهى ملك بيت قلاوون، وأنهى دولة المماليك البحرية، وبدأ عصر المماليك البرجية [الجراكسة] من عام ٧٨٤هـ/ ١٣٨٢م حتى ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م، حتى تولى السلطان «الغوري» العرش فقام بتشييد المباني العامة الكبيرة وشق الترع، وفتح الطرق، وأقام الحصون على السواحل، ودعم القلعة، وأصلح طريق الحجاج إلى مكة، وشيّد مدرسة الغوري وقبلته، وأقام مئذنة الجامع الأزهر، وشيّد جامع المقياس في جزيرة الروضة، وسبيل المؤمنين في الرميلة، وطواحين للهواء في مصر القديمة، وجدد بناء عيون المياه الموصلة للقلعة، وقد فارقه الحظ السعيد لما خرج في طليعة جيش مصر ليصد جيوش العثمانيين بعد توغلهم في الأراضي السورية فسقط في معركة «مرج دابق» شهيدًا، وتولى الأمر «طومان باي» الذي هُزم في هيليوبوليس، وانتصر السلطان «سليم» واستولى على القلعة، وأمر بشنق

«طومان باي» حيث بدأ الحكم العثماني في مصر.

ومن أهم الآثار المملوكية الجركسية مسجد ومدرسة السلطان برقوق - مسجد وخانقاه السلطان برقوق - جامع السلطان المؤيد - مسجد ومدرسة القاضي عبد الباسط - مسجد ومدرسة الأشرف برسباي - مسجد وضريح برسباي - جامع الأشرف برسباي بالخانكة - مسجد ومدرسة الأمير تغري بردي - مسجد القاضي يحيى - مسجد السلطان إينال وضريحه - مسجد السلطان قايتباي وضريحه - مسجد ومدرسة أبو بكر مزهر وقبة الفداوية - مسجد قحماش الإسحاق - مسجد الأمير قحماش اليوسفي - مسجد الأمير أزبك اليوسفي - مسجد الأمير خاير بك - مسجد قانباي أمير أخور - مسجد ومدرسة وقبة السلطان الغوري.

ولا نجد من عجائب التاريخ الشرقي أعجب من هؤلاء المماليك في الجمع بين المتناقضات، فبينما نجدهم عصبة من الأفاقين تمّ بيعهم بيع السلع، ونشأوا أرقاء وأصبحوا سفاكين للدماء، ظالمين للعباد، نجد فيهم ميلًا للفنون والعلوم والأدب والدين، ولقد أظهر هؤلاء المماليك في معيشتهم وعمائرهم ذوقًا سليمًا، ورفاهية بالغة، فكان «برقوق» و «المؤيد» و «حقمق» و «قايتباي» مولعين بمجالس العلماء والأدباء. وكان «برسباي» على قلة إلمامه باللغة العربية يصغي إلى تاريخ العثمانيين الذي كان يقرأه له [العيني] وكان الظاهر [تمريغا الرومي] عالمًا بأصول اللغات والتاريخ والتصوف. وكانوا يؤدون فرائض الدين كاملة؛ لا يشربون الخمر، ويحجون إلى بيت الله، وشيّدوا المساجد والمدارس والمستشفيات والمنشآت الدينية والخانقاوات والبيمارستان والقصور والبيوت، وكان المؤيد مع ضعف نفوذه مسلمًا عالمًا وموسيقيًا بارعًا وشاعرًا وخطيبًا، بسيط الملبس والمعيشة، شيد عمائر جميلة منها جامع المؤيد بقرب باب زويلة وشيّد البيمارستان المؤيدي بالقرب من القلعة. وبنى بارسباي جامعه الكبير المعروف بالأشرفية بالقرب من الموسكي عند منعطف الغورية، وبنى برقوق المدرسة الظاهرية بين القصرين، وشيّد جامعًا فيه مقبرته وله قبّتان وكذلك درة القرافة الشرقية، مسجد وضريح قايتباي [الدرة اليتيمة في العمارة الإسلامية]، وأصبحت هذه الصروح

الشامخة مرجعًا ومنهلاً ننهل منه الآن في منعطفنا التاريخي بتأكيد الشخصية المصرية.

بدأ الحكم العثماني في مصر عام ٩٢٣هـ/ ١٥١٧م حتى ١٢٢٠هـ/ ١٨٠٥م، ورجع مظهر الحكم في مصر بتعيين الولاة من قبل السلطان العثماني في اسطنبول فكان همَّ كل والي إرضاء سيده السلطان باستخدام القهر والظلم، ويعمل على خير وطنه الأم لا مقر ولايته. وقد تمّ نقل الحرفيين والصناع والصناعات الرائدة في مصر إلى اسطنبول حتى إننا نعاني إلى يومنا هذا من نقص وعجز في كثير من الحرف والصناعات بسبب هذه الفترة المظلمة في تاريخ مصر، كما أن الغازي العثماني قد قام بتصدير بعض الحرفيين المصريين الذين قام بالاستغناء عنهم إلى مصر حاملين معهم فكرًا وثقافة عثمانية نعاني منها للآن.

وبالرغم من زوال النفوذ الرسمي للمماليك إبان العصر العثماني، إلا أنهم قد تمكنوا من الإبقاء لأنفسهم على بعض السلطات أدت إلى استئثارهم بالحكم الفعلي لمصر منذ منتصف القرن السابع عشر بعد مضي قرن من الزمان على الغزو العثماني لمصر وهذا يؤكد قوة ونفوذ المماليك في أكثر من عصر [ولا ننسى أن مصر كانت مقرًا للخلافة العباسية في العهد المملوكي]، ولم يمض وقت طويل حتى تلاشت سلطة الولاة العثمانيين، وعظم نفوذ المماليك، واسترجعوا مع الزمن سلطة الحكم التي كانت للمماليك البحرية والجراكسة حتى بداية القرن التاسع عشر بعد انسحاب الحملة الفرنسية من مصر، وتولى «محمد علي» مقاليد الحكم في مصر في ١٧ صفر ١٢٢٠هـ/ ١٧ مايو ١٨٠٥م، ودخلت مصر في عهده إلى شخصية وفكر واهتمامات جديدة. ومن الآثار العثمانية بمصر؛ مسجد سليمان باشا ـ مسجد المحمودية ـ مسجد سنان باشا ـ مسجد الملكة صفية ـ مسجد البرديني. ومنازل وقصور كمنزل جمال الدين الذهبي ومنزل السحيمي.

وتوالى الحكم العلوي في مصر حتى عصر الخديوي «إسماعيل» عام ١٢٧٩هـ/ ١٨٦٣م، الذي اتجه بالفكر والفن المصري نحو أوروبا، حيث

أنشأ المباني والقصور على غرار الطرز الأوروبية المختلفة، ومن أهم إنجازاته افتتاح السويس ودار الأوبرا المصرية والقصور الملكية، وتوالى السلاطين والملوك في حكم مصر حتى قيام ثورة ذو القعدة ١٣٧١هـ/ تموز/ يوليو ١٩٥٢م وإسقاط النظام الملكي وقيام النظام الجمهوري بمصر حتى اليوم.

ومن العرض السابق المختصر لأشكال الدول، ونظم الحكم التي توالت على مصر منذ الفتح الإسلامي الأول في القرن السابع الميلادي، نجد أن كل دولة قامت وأنشأت حضارة وفكر وثقافة بمصر كان الغرض الأساسي لها هو خدمة الفاتح وحكامه وقواده، وعندما يتبدل العصر بآخر، يقوم العصر الجديد بطمس وحرق سابقه، ويعمل على السيطرة على خيرات وموارد مصر إرضاء للسلطان بعاصمة الدولة التي تتبعها مصر، وكانت هذه السمة الغالبة على جميع العصور التي مرت بمصر قبل الحكم المملوكي وبعده في العصر العثماني، حيث نجد أن هذه الطفرة المملوكية بدأت في الظهور في أواخر العصر العباسي، وكذا في العصر العثماني مع استرجاع سلطة الحكم في أواخر هذا العصر، وأنهم كانوا المدافعين عن رشيد ضد الغزو الإنكليزي بقيادة فريزر عام ١٣٢٢هـ/ ١٨٠٧م. ومن سخرية القدر أنه كان بالإمكان أن تظل مصر تحت حكم المماليك إلى اليوم لولا مذبحة القلعة الشهيرة التي قام بها «محمد علي» عام ١٢٢٦هـ/ ١٨١١م، وذلك بالتصفية الجسدية لزمرة المماليك مجتمعين في زمن تاريخي واحد ومكان مختار بشكل يندر حدوثه في التاريخ، حيث قضى فيها على آخر سلطة للمماليك في العصر الحديث.

مما سبق نجد أن أغنى العصور وأكثرها ثراءًا في آثاره، وما تركه لنا من درر جميلة هو العصر المملوكي لما يزخر به من قيم حضارية وفنية وصروح شامخة لم ينل منها لا الزمان ولا وارثوه، سواء بالتخريب أو التغيير أو التبديل، رغم أن رجال دولة هذا العصر قد تواجدوا على أرض مصر سواء بمصاحبة مواليهم، أو عن طريق شرائهم أطفالاً، أو بالتواجد خلال حملات عسكرية، أو ما شابه ذلك، وطبقًا للمقولة التي تقول بأن هناك سحرًا خاصًا بالوطن المصري، حيث يقوم بتمصير كل من وطئ أرضه، فإن هؤلاء المماليك مع اختلاف مصادر نشأتهم قد

أصبحوا مصريين والدماء المصرية تسري في عروقهم، ولا يعرفون لهم وطنًا سابقًا على الوطن المصري، وإذا تذكروا وطنهم الأم فسوف يكون ذلك لصالح مصر حيث يتحيز المملوك لفكره الأصلي، ليصبه في وطنه الحاضن، وهكذا نرى أن جميع الأنماط والأشكال المعمارية التي وردت لمصر خلال جميع العصور منذ الفتح الإسلامي قد تمصرت وتأصلت وأصبح لها جذور قوية تسمح بتصدير فروعها مرة أُخرى باعتبارها نابعة من جذور مصرية، تلك الجذور التي لم نجد مراجع تشبع النفس منها في العصر الأموي أو العباسي أو الطولوني ولا الفاطمي أو الأيوبي غير بعض المنابر أو النوافير أو الميضاء... أما في العصر المملوكي والعثماني الذي يتقرب إلى المملوكي كما تقربت العصور البطلمية في عمارتها إلى العصور الفرعونية. فإن مراجعنا للعمارة الداخلية غزيرة وفيرة، وما زالت كنوزها قائمة نستطيع أن ننهل منها كنبع لا ينضب معينه في المساجد والخانقاوات والمدارس والقصور والبيوت... فيها المنبر ودكة المبلغ والميضاء، وفي البيوت المشربيات والدواليب [أصل البلاكار الحديث] والدكك والمقاعد والطبالي وكرسي الولادة... وغيرها من المراجع.

وبعد مرورنا مؤخرًا بمراحل اجتماعية وسياسية واقتصادية نالت من كيان الإنسان المصري، كان لا بد من وقفة مع النفس لنرى أنه قد عمّ الكثير من الارتجال والفوضى وأخلاق الزحام التي نعاني منها في معظم أوقات حياتنا اليومية، لا سيما في البيت المصري وعمارته الداخلية التي تتنافر ولا تنسجم، تتباعد ولا تتقارب، حتى زكمت عيوننا، واعتدنا القبح، وأصبح الجمال مستغربًا والتناسق مستهجنًا، وفي سبيل السعي وراء لقمة العيش تطأ الأقدام الأصالة وتنتزع الجذور من أعماقها والبقاء لصاحب الصوت الزاعق الجهوري، وبنظرة عابرة لأي شارع تجد العمائر ترتفع وتنخفض، تبرز وتنكمش، تطل بالواجهات الزجاجية أو تغلق بالطوب، بيضاء أو زرقاء، شعارها الحرية النادرة الوجود، وقانون متأرجح غير ثابت. وتهبط المباني على أرصفة هي قمة الفوضى في مناسيبها وحفرها وبلاطها حيث يغرس بها أي مغروسات

أشجارًا كانت أو مواسير لأعمدة إضاءة أو لافتات وكل من يملك ماسورة حديد يمكن أن يغرسها على الرصيف، ناهيك عن أكشاك تحتلها يحمي معظمها تقنين من الدولة، وأخيرًا تسعى السيارات حاليًا لاحتلالها لتصير ملكية خاصة مع مضي الوقت المكتسب.

ولما نصل إلى نهر الطريق نجده يمثل أقصى انتهاك لحقوق الإنسان ولست بحل أن أخوض في تفاصيله، حيث جميعنا يعيش المأساة غير أني لا أستطيع أن أمر به دون أن أشير إلى انتقال المغروسات الحديدية من الرصيف إلى نهر الطريق، حيث طفت على السطح ظاهرة جديدة بوجود مغروسات حديدية يصل بينها جنازير قوية، يؤمنها أقفال مصفحة ليصبح جزء من الطريق ملكية خاصة، شاع ظهورها في السنوات الأخيرة في أماكن متفرقة من أحياء القاهرة، وأصبح ذلك مألوفًا للأعين، وغير مستغرب للأنفس، فقد تعايشنا مع القبح، وتخاصمنا مع الجمال، وإذا حاولت أن تعرف اسم شارع لا توجد لافتة تدل على اسمه، وكذا رقم أي منزل، فالعرف هو أن تسأل، وبعد السؤال تدلف إلى المنزل الذي تبغيه، حيث تقابلك صفائح القمامة على أبواب الشقق التي تعبث بمحتواها القطط الضالة، ولا تجد باب شقة يماثل الآخر أو ينسجم معه وتطأ قدمك الوحدة السكنية تلك الخلية الخاصة بالأسرة المصرية لترى العجب العجاب، فالصالون فرنسي، والسفرة إنكليزي، والمطبخ ألماني، وغرفة النوم دانماركي، وهناك وحدات إضاءة إيطالية والموكيت أسباني مع وجود الستائر السويسري، وقاطوع هندي، والسجاجيد طبعًا شنواه، ولكي يتآلف إنتاج عصبة الأمم هذه لا بد من التوصيل بينها بزينة من الزهور والنباتات البلاستيك في بلد هو في الأصل زراعي كان يحفل بالحدائق والمتنزهات الغنّاء.

وباستعراض ما كان وما أصبح فقد حفرنا في التاريخ حتى عثرنا على التربة الصالحة لوضع أساس للعمارة الداخلية للبيت المصري المعاصر، باجتهاد حتمي ووجهة نظر شخصية، فكان التحيز للعصر المملوكي كأساس يبدأ عنده الهيكل الإنشائي للعمارة الداخلية للبيت المصري المعاصر، مع الاستعانة بكل أنماطه وأشكاله دون العبث

بالتراث، أو باختراع أشكال وعناصر غريبة، والادعاء بأنه تحديث للأصل، واضعين في اعتبارنا أننا نملك اليوم مخترعات وتقنيات القرن العشرين، وأننا على مشارف القرن الواحد والعشرين.

وهنا نشأت لدينا فكرة محاولة إيجاد حل لعناصر العمارة الداخلية، بدءًا من باب الشقة، مرورًا على معظم الوحدات النفعية متمثلة في الأثاث الخشبي والأرضيات والجداريات والمعلقات ووحدات الإضاءة والنسجيات، وما يستخدم من أواني وأدوات لا يستغنى عنها، وقد لا أكون خياليًا إن كنت أطمع في تمصير الزي، والرقصة الجماعية، ولعبة الطفل، والتي تهدف جميعها إلى تأكيد الانتماء؛ أسوة بالمجتمعات العريقة الأصيلة التي مهما تقدمت وأصبحت رائدة في التقنية الحديثة؛ لا تتخلى عن أصالتها وجذورها وتأكيد انتمائها لتراثها.

فبالنسبة للعمارة الداخلية [الخشبية بالذات] فإن فلسفة الحرفي الأصيل، أنه يتعامل مع هذه الخامة من أربع زوايا تتلخص فيما يلي:

١ ـ **القص**: وهو عملية الفراغات التي تشكل بسطح اللوح الخشبي، سواء في نهايات قطع الأثاث، أو بوسطه على شكل القناطر والعقود المختلفة.

٢ ـ **الخرط**: [صورة (١)] وهو التعامل مع الحركة الدائرة لقطاع اللوح الخشبي المربع المقطع، وأحيانًا المستطيل، فينشأ عنه أشكال من النحت منها ما يعرف بالخرط البلدي، وما يعرف بالخرط العربي، وله أشكال وتسميات عديدة، وكان يتم تصنيعه في الماضي عن طريق ما يعرف بالغراب والقوس، أما اليوم فيتم تصنيعه بالموتورات الدوارة.

٣ ـ **الحفر**: ويطلق عليه اسم الأويما، وهو التعامل مع سطح الأخشاب بالحفر الغائري فيها لعمل رسومات للعروق والتوريقات النباتية، ولا يخلو الأمر من حفر آيات قرآنية أو أحاديث نبوية أو قصائد شعرية. ولا يزال هذا الحفر يتم يدويًا بالأزاميل والدقماق.

٤ ـ **الحشوات**: [صورة (٢)، (٣)]، وهو زخرفة السطح

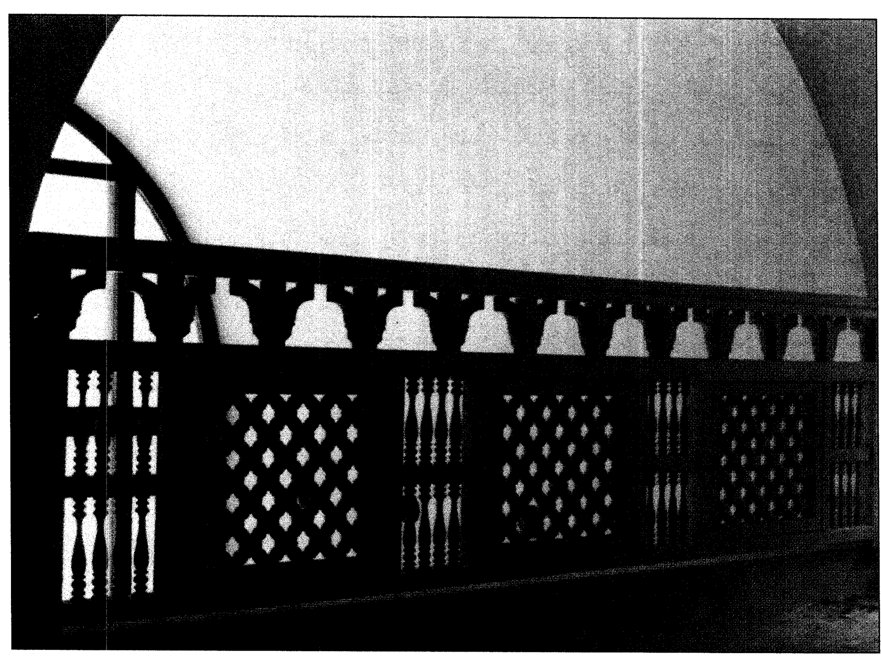
بالأشكال الهندسية المختلفة على رأسها شكل الطبق بأضلاعه الثمانية، ومتوالياته. كذلك المفروكة المعقلي والرضواني، والأشكال الهندسية الأُخرى العديدة المتنوعة والتي كانت تصنع سابقًا بطريقة الجمعية حيث تصنع اليوم - وذلك لظروف التقدم الصناعي - بطريقة القشر، أي لصق الحشوات على ألواح الكونتر بالغراء والمسمار بما لا يقلل من قيمة العمل الفنيّة.

وتمثل هذه النقاط الأربع الأكثر شيوعًا للتعامل مع لوح الخشب في نجارة الأثاث الحضري. وننتقل إلى نوع آخر من الأثاث الخشبي، وهو النجارة البلدي [صورة (٤)] حيث يصير التعامل مع الأخشاب بفلسفة نجار الأحياء، الذي تعامل مع الطبلية والنملية وكرسي الحمام حيث البساطة في الأشكال وعدم التعقيد في التصنيع.

وهناك نوع آخر كان يعرف بالنجارة السويسي، وحافزي لدراسته، ومحاولة إحيائه؛ هو تحيزي لمسقط رأسي السويس، حيث شاهدت في طفولتي أروع الأعمال الخشبية سواء في الهيكل الإنشائي للمبنى عن طريق العروق الخشبية المكسوة بالمصبعات الخشبية الرفيعة والحشو فيما بينها بمونة الأصرمل والجير والرمل وكسر الحجارة ثم البياض من الخارج بمونة الجير والرمل والأسمنت في بعض الأحيان وبنفس الطريقة في التعامل مع الأسقف، مع وضع ألواح من الخشب فوق العروق، وعزلها، ووضع الرمل والبلاط فوقها. أما الواجهات من الخارج - وهو بيت القصيد - فكان يبرز منها الشرفات العريضة والطويلة، والقائمة فوق بعضها عن طريق أعمدة من كتل خشبية، يتم نحتها في معظم الأحيان بأشكال إبداعية رائعة، ثم تغلق الشرفات من أسفل شرائح من الخشب، يتم قص جوانبها بأشكال زخرفية بسيطة وجميلة، يعلوها ما يشبه المشربية؛ ولكن تصنع بطريقة مصبعات الخشب الرفيع المتقاطع، وهو ما يعرف بالبغدادلي. وقد دخلت طريقة البغدادلي إلى مدينة السويس أثناء العصر العباسي بمصر لدرجة أننا نجد تشابهًا كبيرًا بين شوارع ومباني بمدينة السويس القديمة تمثل صورة طبق الأصل من شوارع ومباني مدينة بغداد بالعراق، ومن هنا جاءت تسمية البغدادلي نسبة إلى بغداد بالعراق [صورة (٥)].

والنوع الأخير الذي يجري بحثنا فيه حاليًا هو النجارة الريفي، حيث يطلق على النجار بالريف «نجار سواقي» وهو يقوم بتصنيع الساقية والنورج والشادوف والطنبور، وهناك نجار آخر متخصص في عمل الدكة والكرسي، ونجار آخر متخصص في عمل الكالون البلدي؛ وهو ما يعرف بالضبة والمفتاح، وهو كالون مصنع بالكامل بالأخشاب وكذلك مفتاحه [صورة (٦)].

ومن التصنيف السابق فقد قمنا بعمل نماذج للأثاث الحضري والبلدي والسويسي، نستعرض فيه النماذج التي تمّ إنتاجها بالفعل، مرشدنا فيها هو ما استعرضناه من سرد تاريخي، وتحيز ثقافي لعصر بذاته [العصر المملوكي]، مع رفض للفكر العثماني، والفكر الفرنسي الذي ما زال يسيطر على الذوق المصري، والمستغرب من الفرنسيين أنفسهم حيث تطور ذوقهم وواكب العصر بشخصية عالمية!!.

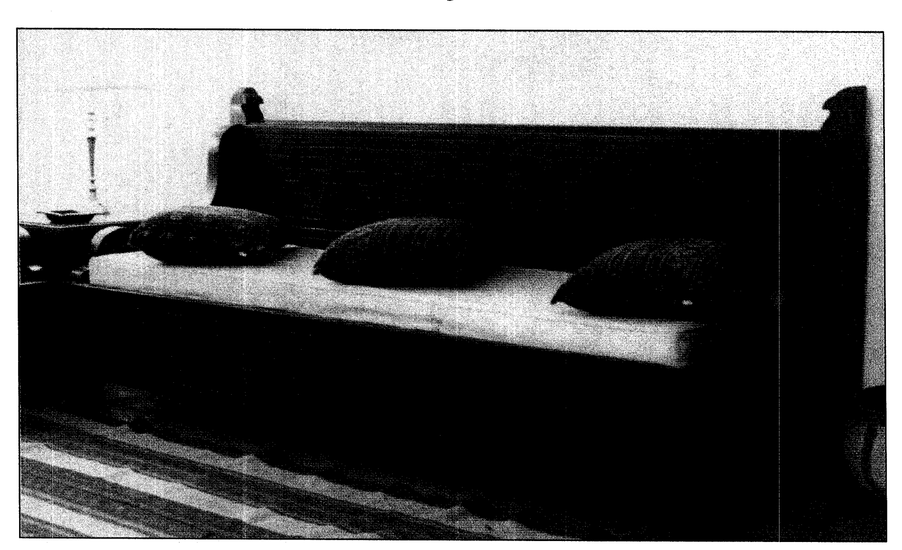


قمة التعبير عن الخرط البلدي ممثلاً في درابزين مبنى إداري حديث.

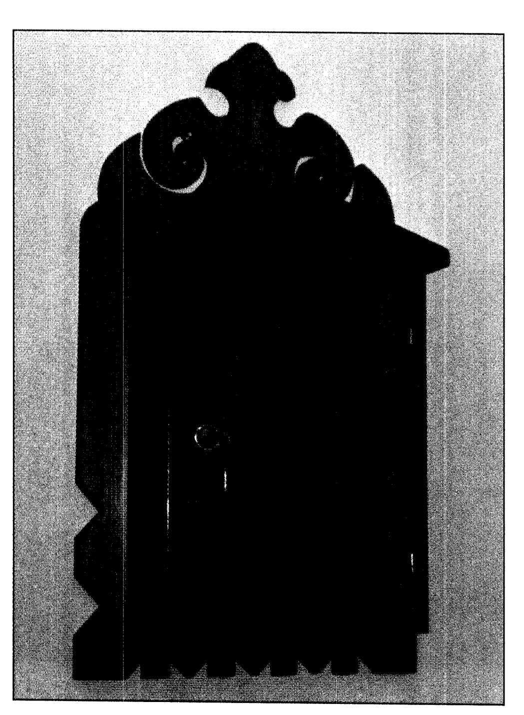
شكل (١)



دقة وروعة الحشوات الهندسية الشائعة في التراث، والجديد فيها هو اختيار المقطع الهندسي منها، ويعلوها الحفر على الخشب النابع من التراث.
(شكل (٢)

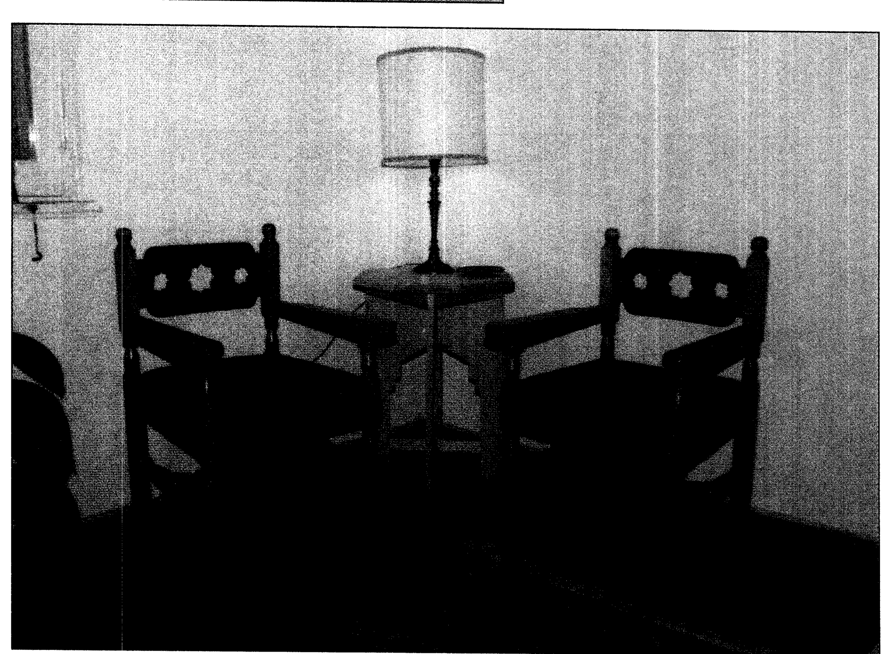


حشوات هندسية منتظمة، لها أصول في بداياتها ونهاياتها، مع اختيار نصف العروسة كنهاية لقائم الظهر، ومعالجته لينسجم مع المخدع الممثل لشكل أوزة رابضة.
شكل (٣)



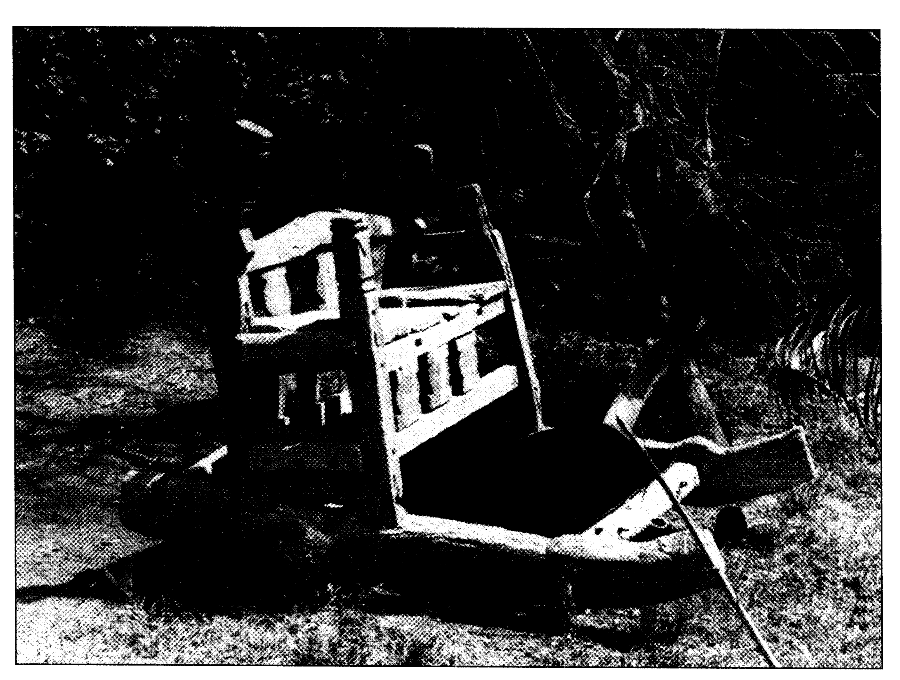
الأناقة في النجارة البلدي
متمثلة في صندوق بريد.

شكل (٤)



ركن للجلوس يمثل النجارة السويسي.

شكل (٥)



نورج تحول إلى قطعة متحفية يمثل قيمة النجارة الريفي.

شكل (٦)

لقد أصبحت الحالة ملحة الآن لتأكيد الشخصية المصرية بعد حالة الفوضى واللاإنتماء التي يمر بها الذوق العام في الفترة المعاصرة، من عمارة متأرجحة هدفها الربح التجاري السريع، إلى عمارة داخلية تكشف عن فقر ثقافي، وعدم إنتماء إلى الجذور التاريخية لبلد المنشأ. ولقد مسّ هذا الإحساس تفكير بعض الأبناء المخلصين لهذا الوطن؛ فبدأ بعضهم - وبدون اتفاق مسبق أو أمر صادر لهم - بمحاولات لتأكيد الشخصية المصرية، عنصرها الأساسي وجهة النظر الشخصية، وبعضها التشييد للهيكل الحضاري على أساس تاريخي...

وأثبتت هذه المحاولة قوتها، وأكدت وجودها حتى إن كثيرًا من المعارضين لهم، والمؤيدين للفكر والشخصية الغربية، ساروا في هذا الركاب باعتبار أن ما يحدث ما هو إلا موجة وموضة للفترة الحالية، فلم لا يسيرون في ركابها؟؟ سعيًا وراء النجومية والربح السريع. وحتمًا فإني أتوقع لهؤلاء السقوط السريع بعد ظهور أول موضة جديدة - مع استمرار

البقاء للمخلصين الجادين في بحثهم وتطويرهم لأصول بلدهم في قالب معاصر حديث.

وهذه محاولة مني متواضعة، وبرؤيتي الشخصية البحتة؛ لإبداء الرأي بطريقة عملية، بعد بحثي في التاريخ، وتحيزي لفترة تاريخية بعينها، ثم تطبيق الرأي الذي وصلت إليه، ولم أكتف بالبحث التاريخي كزمان فقط، فقد لجأت إلى المسح للحاضر كمكان، وكم امتلأت سعادة حينما وجدت أماكن بأرجاء مصر أكثر فكرًا حضاريًا، وتمسكًا بقيم الإنتماء والجذور التاريخية، في الواحات كواحة سيوة، والواحات البحرية، والفرافرة، والواحات الخارجة، وقرية بشندي، وبلاط، والقصر وموط، وكذا مدينة رشيد، وفوّه، وغيرها... ففي معظم هذه الأماكن ما زال هناك بقية تربطنا بأصالة جذورنا التاريخية - وهناك كنوز تاريخية تطلب منا العمل على كشفها بجدية وإخلاص وإصرار.

* * *

٦ ـــ دراسة التحيّز

في التصميم المعماري

م. سهير حجازي

شهدت القرون الأخيرة بزوغ نجم الحضارة الغربية والتي سعت تدريجيًا لبسط سيطرتها وهيمنتها على أرجاء المعمورة بدءًا بالسيطرة العسكرية ثم تطورت هذه السيطرة إلى سيطرة اقتصادية تصاحبها التكنولوجيا، وقد حرصت الدول الغربية على الاستيلاء المعنوي على الأفراد ـ إن صح هذا التعبير ـ فعملت على مد تأثيرها وسيطرتها إلى العادات، واللغة، والأدب، والسلوك، والذوق، والثياب، وذلك اعتمادًا على إبهار الحضارة الغربية؛ وتألقها فتمكنت رويدًا رويدًا من أن تسلب الحضارات الأُخرى شخصيتها، وتعمل على محو جذورها وأن تلقي في روع الجميع بصورة مستترة أن اعتناق مظاهر الحضارة الغربية هو السبيل الوحيد للرقي والازدهار واللحاق بقطار العصر، وما عداها إنما هو ردة إلى التخلف، ودعوة إلى الإنغلاق، وتأخرًا عن اللحاق بقطار التقدم والرخاء.

والإسلام كدين له تصوّر خاصّ عن الكون والحياة والوجود والإنسان، وهو تصور مغاير لكافة التصورات البشرية ـ قديمها وحديثها ـ ولذا فهو تصور له مفاهيمه الخاصة، ويصبغ معتنقيه بتكوين فكري خاص، وبنية شعورية مستقلة، ومن ثم له أولويات خاصة، ونقاط بدء خاصة، وله أيضًا غاياته الخاصة. يقول النبي ـ ﷺ ـ فيما أخرجه البخاري في الأدب المفرد: «**إنّما بُعِثْتُ لأتمم مكارم الأخلاق**».

وقد لازمت هذه السمة الأخلاقية هذه الأمة؛ فكان السمت الأخلاقي الرفيع عنصرًا بارزًا في كيان الدولة.

أما البشرية اليوم وقد أسلمت قيادها للحقبة الغربية فهي تتعبد «التكنولوجيا» فيقول الكاتب الألماني «ماكس فريسن»: «إننا لم نعد نتحكم فيما يجب أن تؤديه التكنولوجيا، وإنما نرى التكنولوجيا تتحكم فينا، وتدفعنا إلى ما لا نهاية له»(١).

والعمارة كمظهر هام من مظاهر المجتمع وركن أساسي في ثقافته، وانعكاس صادق لفكره وقيمه، تأثّرت كغيرها بتيار التغريب؛ مما أفقدها جزءًا كبيرًا من مضمونها؛ وبالتالي تشكيلها؛ فجاءت متضاربة غير متناسقة.

وحتى الآن لم تنجح الدول العربية في الوصول إلى صياغة مناسبة لثقافتها، وإرساء لقواعد اجتماعية خاصة بمجتمعاتها، ونمط حياة مواطنيها، وطراز معماري محلي خاص بها لعدة أسباب منها:

١ ـ الانبهار بالحضارة الغربية

جاءت تيارات التغريب في نهايات القرن التاسع عشر إلى الأمة الإسلامية على يد الحملة الفرنسية، فكانت الأمة قد تهيأت لها بكل أسباب الوهن، التي لا يتسع المجال هنا لإفرادها. فالشريعة قد تحجر فقهها كالصخرة في عقل البشر؛ فتوقف الفقه، وعمَّ التقليد والكسل، وعقيدة التوحيد الخالصة شابها الكثير من ظلال الفلسفة والصوفية والملل الإنساني.

ولم تأتِ الحملة الفرنسية بجيشها المنظم الحديث فحسب، ولكن بجيش آخر أكثر خطورة؛ وهو جيش من العلماء الفرنسيين عكفوا على دراسة وتحليل شتى جوانب الحياة في مصر.

---

(١) أ. عبد الجواد يس **تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر**، القاهرة: المختار الإسلامي، ١٩٩١، ص ٣٤.

وبعد أن خرج الفرنسيون من مصر بعد ثلاث سنوات، استيقظ المجتمع المصري على إحساس بقوة هذا الغرب، وانبهار بتقدمه؛ سرعان ما لازمه شعور كامن بالدونية والنقص.

وبعد ذلك أسلمت مصر للاحتلال العسكري البريطاني الذي استمر حوالي سبعين عامًا، وقد تميزت الحقبة الغربية عن تيار التحديث القائم على اختيار النمط الحضاري الغربي العام، باعتباره نمط الحضارة المتمدينة الأعلى. وما زال هذا الاختيار ممتدًا حتى الآن.

٢ ـ العملية التعليمية، ونقص الدراسات والمراجع

يكاد يكون الفكر الغربي هو الفكر الوحيد المطروح في المناهج التعليمية لطلبة الدراسات المعمارية في العالم العربي والإسلامي، وذلك دون النظر في أصول هذا الفكر، ومدى ملاءمته للمجتمع المصري والعربي عمومًا.

فيوجد نقل شبه كامل لأساليب التدريس من كليات العمارة في الغرب، وكذلك نقل للمناهج والكتب موضع الدراسة؛ بحيث يكون الفكر والمنهج الغربي هو المنهج الوحيد المطروح أمام الطالب في الدول الإسلامية، وذلك نتيجة سياسة البعثات.

فعندما تكون الأمة الناقلة هي الطرف الأدنى، والجانب الأضعف، تفقد قدرتها على الانتقاء، أما إذا كان الناقل هو الأعلى والأقوى بزاده الحضاري الأصيل، فيصبح هذا الزاد مانعه من التردي في المحاكاة والذوبان(٢).

---

(٢) سبق للأمة الإسلامية أن ووُجِهَتْ بتحديات حضارية أجنبية مثل صدامها بالحضارة الهلينية، ذات الجذور الغربية والشرقية المتباينة، وكانت نتيجة المواجهة أنها لم تخرج منها منتصرة وسالمة فحسب، بل استطاعت أن تذيب هذه الحضارة في وعائها وتستوعبها في إطارها لأن الأمة حينذاك كانت تأخذ الإسلام كمنهج حياة، وقد أثارت هذه النتيجة الدهشة عند بعض كتاب الغرب، كما عبر الكاتب الإنكليزي «مونتغري وات» بقوله:
=

وبينما يحدث إسهاب في توضيح النظريات المعمارية الغربية، نجد عدم التركيز على النواحي الإبداعية والإبتكارية، والبيئية للتراث المعماري للمسلمين في عصور الإسلام الأولى في مدى استجابته لتعاليم الإسلام، والاكتفاء بالإشارة إلى عناصر المبنى، أو تاريخ إقامته، واسم الطراز الذي يتبعه، مما أدى إلى وضع العديد من المحددات أمام النظرية المعمارية النابعة من تعاليم الإسلام، لا من قبل المعماريين في الغرب فحسب، ولكن أيضًا من قبل المعماريين المسلمين الذين سيطرت عليهم النظرية الغربية فكريًا ومنهجيًا. فحتى الآن، غالبًا ما يكون اللجوء للطرازالغربي لتنمية المدن في أي دولة إسلامية هو الخيار المقنع للمتخصصين والمخططين والمعماريين على السواء.

ولا بد أن نذكر سببًا هامًا لذلك هو: «النقص الكامل للدراسات التحليلية للمدينة العربية التراثية» فعدم صياغة منهج علمي ينقل نظرة تصميم المجتمعات تبعًا لأصول الشريعة الإسلامية من مستوى الفكر إلى مستوى التطبيق، وما يلزم ذلك من فهم لما يدخل في هذا المنهج من علوم ومعارف، وما يستلزمه التطبيق من رعاية سيظل دائمًا عائقًا أمام تعاليم الإسلام المؤثرة على التصميم المعماري، بالإضافة لعدم تقديم الدعم والمساندة المادية والعلمية في إجراء البحوث التي تتناول علاقة تعاليم الإسلام بالتصميم المعماري، وكل ذلك يعتبر مسؤولية العلماء والباحثين، لأن أي بداية لنظرية معمارية لا بد وأن يسبقها وفرة في المراجع والدراسات، وترجمة معاصرة لكتابات علماء المسلمين الأوائل بخصوص العمران.

= «إننا لنجد شيئًا لا يكاد العقل يصدقه، حين نقرأ عن كيف تحولت الحضارات القديمة في الشرق الأوسط إلى حضارة إسلامية». أ. عبد الجواد يس - مرجع سابق، ص ٨.

٣ ـ اهتمام الفكر الغربي بإبراز المقومات الشكلية والزخرفية للتراث الإسلامي

اهتم الفكر الغربي بإبراز المقومات الشكلية والزخرفية، حتى يرسخ في وجدان المعماري العربي؛ ويطغى على القيم الحضارية الإسلامية كمنهج للحياة، بينما لو حاولنا تقييم تلك العمارة الزخرفية والتي ظهرت في العصور المتأخرة، بعد أن ضاعت الروح الحقيقية للإسلام في عصوره الأولى؛ طبقًا للمعايير العقائدية للإسلام، لوجدناها تهبط لأدنى معايير المستويات العمرانية التي تتناسب مع تعاليم الإسلام، رغم أنها ترقى لقمة الأعمال التشكيلية والفنية. فالاهتمام بالتراث كشيء ذي قيمة يأتي من أن الأشكال التراثية تشكل أكثر المصادر أهمية لمعلوماتنا ومعارفنا، ولكننا للأسف قد اعتدنا على النظر إلى عناصر التشكيل العمراني كالمشربية، والقبة، والعقد كمظاهر للتراث والأصالة بدون أي محاولة لاكتشاف الأسباب وراء استعمال هذه العناصر.

وبذلك ساد الاعتماد بأن هذه العناصر لا تخضع للتغيير، فإذا أردنا المحافظة على الاستمرارية مع الماضي لا بد وأن نستمر في استعمال هذه العناصر، بينما دراسة هذه التشكيلات داخل بيئتها الاجتماعية والحضارية سيجعل النتيجة ككل مختلفة.

فإذا نظرنا إلى المهتمين حاليًا من المعماريين العرب والمسلمين بتبني الدعوة للاهتمام بالتراث، فنجد أن هذه الدعوة قد نبعت بصفة أساسية من المنهج التحليلي «للعمارة الأثرية»، وليس من المنهج التحليلي «للعقيدة الإسلامية»، وذلك إما: بإضفاء عدد من عناصر العمارة الأثرية على التصميمات الحديثة؛ باقتباس تشكيلات زخرفية وفراغية، أو باستخلاص أسس تصميمية تطبق شكليًا، وكل هذه الاتجاهات تضع المعماري المسلم في قالب الشكل، وتبعده عن المضمون وتعاليم الإسلام، بينما الإسلام هو دين الجوهر، أما الشكل فأمر زائل ومتغير.

وقد كان علماء المسلمين القدامى على وعي تام بهذه المسألة، «فابن خلدون» مثلاً في حديثه عن العمارة لم يتطرق إلى أي منطلق وصفي أو

تحليلي للمبنى المفرد، ولكنه تطرق للعمارة بمفهومها الأشمل من جوانبها الاقتصادية، والاجتماعية، والحرفية، والعقائدية.

فقد كانت نظرته للعمارة من خلال المضمون الحضاري أو الإسلامي الشامل، والشكل لم يكن له شأن إلا بصورة عابرة؛ لأنه وليد المضمون ومكمل له، فالفكر الإسلامي يبحث في أمور العمران بمضمون أشمل وهو: «المضمون الاجتماعي».

فهل كان تبني الدول العربية في عصرنا الحالي للنظريات الغربية في العمارة بديلاً ناجحًا يغنيها عن محاولة الوصول لطراز معماري محلي يميزها؟ وهل نجحت تلك النظريات في تلبية الاحتياجات الإنسانية للمستعملين؟ وهل أضفت مظاهر التقدم والرقي على مجتمعاتنا حقًا؟

إذا عدنا إلى بدايات هذا القرن نجدُ أن المعماريين الأوروبيين قد نجحوا في دفع المجتمع العالمي ـ ومن ضمنه مصر والدول الإسلامية ـ لتبني طرازًا معماريًا سمي: «بالطراز الدولي»(٣) بدعوى توحيد طريقة التفكير المعماري، وأسلوب حل المشاكل المعمارية والتخطيطية، وقد تسابق المعماريون في شتى بلاد العالم لتبني «الطراز الدولي» وتطبيقه، وذلك انبهارًا بأهدافه وأسسه من ناحية، وانبهارًا بحضارة المجتمعات الغربية من ناحية أُخرى، وقد كانت أهم أهداف «الطراز الدولي»:

١ ـ تحقيق وفر اقتصادي في التكاليف، والمجهود، وزمن التنفيذ، كنتيجة لإنتاج الجملة من حوائط سابقة الصب، بأبعاد ثابتة، ونماذج موحدة للأبواب والنوافذ، مع الالتزام بطراز ثابت للتصميم، والحرص على التماثل والتكرار.

٢ ـ إلغاء الخطوط المنحنية واستبدالها بخطوط مستقيمة، وزوايا قائمة حرصًا على البساطة والوضوح وسهولة الإدراك، وكذلك سهولة الإنتاج الآلي.

---

(٣) الطراز الدولي هو محصلة أفكار بعض المعماريين العالميين وأشهرهم «والتر جروبياس» و «ميس فان ديروه» و «ليكور بوزييه».

٣ ـ استغلال التكنولوجيا في الأشكال المعمارية، وعلى سبيل المثال: الواجهات الخارجية المكسوة ببانوهات سابقة التجهيز باستعمال مواد معظمها مصنع آليًا مثل: الزجاج، والبلاستيك، والألومنيوم، والحديد، وغيرها مما يحقق سرعة في الإنجاز، فيمكن مثلاً تغطية واجهة عمارة بمتوسط ارتفاع ثلاثين طابقًا في عدد من الأيام لا يتجاوز أصابع اليد الواحدة.

٤ ـ اتخاذ الإنشاء كأساس للتصميم بدلاً من الانتفاع، لأن الانتفاع مؤقت ومتغير، والإنشاء هو الشيء الثابت والدائم والمنطقي.

٥ ـ التصميم بالحذف، فقد حذفت نهايات المباني الزائفة من الزخارف والنقوش الجبسية، والتي كانت تخفي السقف الأساسي وراءها، وذلك تشبهًا بالآلة التي يؤدي كل خط فيها وظيفة محددة. فالتماثل ودقة التنفيذ يجب أن يكونا مصدر الجمال في التصميم المعماري.

٦ ـ رفع المستوى الحضاري للسكان بتصميم بيئة راقية لهم ـ من خلال مقاييس المصمم ـ توفر الحياة المثالية والمريحة من فتحات زجاجية واسعة تدخل الإضاءة والهواء، وتحقق الاستمرارية بين الداخل والخارج.

٧ ـ تجميع عدة مساكن على فراغات مفتوحة لإتاحة وجود مناطق مزروعة بين العمارات تكون مكانًا للعب الأطفال، وتخلق حياة اجتماعية مشتركة بين السكان، وكذلك تجميع عدة وحدات سكنية على فراغ مشترك في كل دور سكني لنفس الأسباب.

٨ ـ الاستغلال الأقصى لمسطح قطعة الأرض عن طريق إنشاء ناطحات سحاب تحتوي على مئات الوحدات السكنية، كما تحتوي طوابقها الأولى على أسواق تجارية، وجراجات، وبنوك، ومبان إدارية.

فهل تمكن «الطراز الدولي» من تحقيق أهدافه؟

لو تتبعنا تحليل بعض نماذج هذا الطراز لوجدنا الآتي:

ـ لاحظ الكثير من المصممين عند التطبيق الفعلي، وجود تشابه

كبير بين المباني؛ على الرغم من اختلاف وظيفتها ونوعية المستعملين، وتباين الظروف البيئية، مما أدى إلى إلغاء شخصية المبنى، وافتقاد منطقية التصميم في بعض الأحيان. ففي شكل (١) يلاحظ وجود نسبة واحدة للمباني المصمتة والفتحات في الواجهة على الرغم من أن الواجهة الأُولى لعمارة سكنية، والثانية لفندق، وفي شكل (٣) يلاحظ وجود تصميم واحد للفتحات، وبعكس ما هو متعارف عليه، وما يتمشى مع منطق الأمور؛ كانت فتحات المبنى الإداري أقل من فتحات العمارة السكنية.

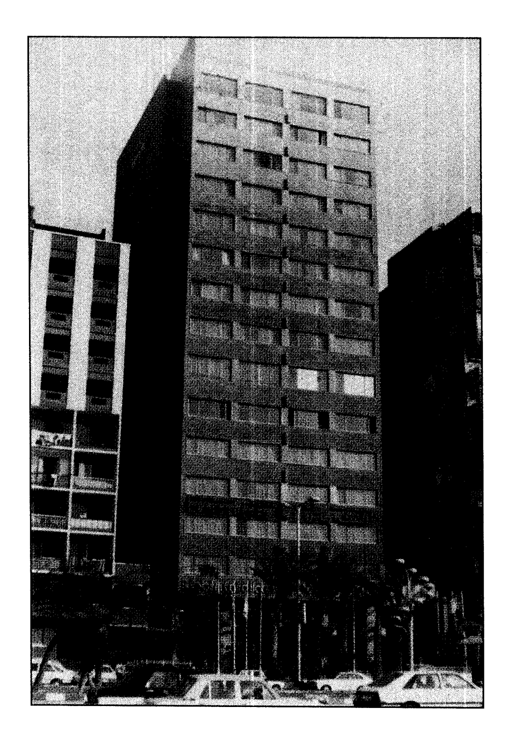
- عدم ملائمة الفتحات الزجاجية الواسعة لكافة الظروف البيئية، فبينما هي مستحبة في البيئات ذات درجات الحرارة المنخفضة والمستويات الدنيا من الإضاءة، نجد أن الفتحات مصدر إزعاج دائم في البيئات ذات درجات الحرارة المرتفعة والمستويات العليا من الإضاءة[٤]، مما أدى إلى رفع تكلفة المبنى بدّلا من خفضها.

- «برج النيل» بمحافظة الجيزة بمصر، الذي احتاج إلى مد حبل كهرباء خصيصًا من السد العالي بجنوب مصر؛ لتوفير تكييف الهواء المركزي، مما ضاعف التكاليف النهائية للمبنى، كما أن هذا المبنى اللامع عمل على عكس أشعة الشمس إلى المباني المجاورة مما اضطر سكانها لاستعمال أجهزة تكييف الهواء.

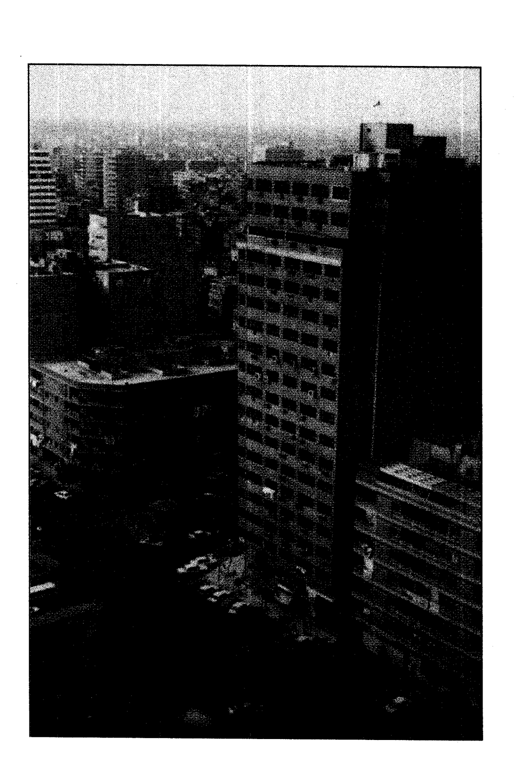
---

(٤) أثبتت الأبحاث أن الزجاج ينفذ الحرارة ٣٢ ضعف ما في طوب بسُمك ٢٥ سم ويحتفظ بها فلا ينفذها للخارج مرة أخرى. (**أد. بهاء بكري/ ١٩٨١**)

شكل (١)



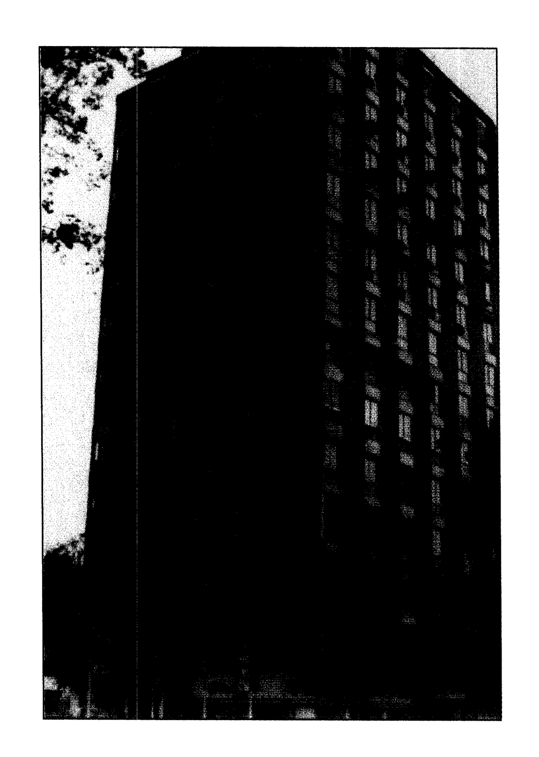
فندق النبيلة كايرو بحي المهندسين بالقاهرة حيث يلاحظ وجود نسب واحدة للعلاقة بين المصمت والمفتوح في المبنيين على الرغم من اختلاف الغرض الوظيفي مما يدل على عدم وجود شخصية مميزة لأي منهما.



عمارة سكنية بحي المهندسين بالقاهرة .

شكل (٢)

مبنى إداري بشارع أحمد عرابي - بحي المهندسين بالقاهرة
تصميم الفتحات واحد في المبنيين. وبينما قلّت نسب الفتحات في المبنى الإداري (يحتوي على مقر جامعة حلوان) زادت نسب الفتحات في المبنى السكني مما يفقد التصميم منطقيته.



مبنى إداري بشارع أحمد عرابي بالقاهرة.

ـ ثبت أن تجميع مئات العائلات، وبالتالي الآلاف من الأفراد في مجمع سكني واحد له أضرار متعددة، فيحدث في بعض الأحيان ارتفاع معدل الجريمة والإصابة بالأمراض العصبية(٥)، وافتقاد روح المودة، لصعوبة تآلف عدد كبير من السكان، وافتقاد الشعور بالأمان لصعوبة التمييز بين سكان العمارة والأغراب.

ـ ارتفاع الكثافة السكانية في مشاريع الإسكان التي تحتوي على ناطحات سحاب، والتي وصلت إلى ٦٠٠ فرد/ فدان(٦) يؤدي إلى التعرض لكارثة في حالات الطوارئ كالحرائق، والحروب، والكوارث الطبيعية(٧).

ـ الفراغ المشترك بين عدة شقق كان مصدرًا للإزعاج نتيجة اتخاذ الأطفال له كملاعب.

ـ وجود الأسواق التجارية والجراجات في نفس المبنى مع الوحدات السكنية ينزع الهدوء والأمان من قاطنيه، مما يفقد المسكن معناه.

ـ «مركز دافا» بميدان سفنكس بحي المهندسين بالقاهرة يحتوي على مجمع سكني، وسوق تجاري يحتل طابقين، بالإضافة لفرع بنك مصر، وعدة عيادات للأطباء، ومركز أشعة وموجات فوق صوتية، وباستعمال نفس المداخل وعناصر الاتصال الرأسية؛ يؤدي إلى خلط الاستعمال والمستعملين.

ـ إساءة تصميم واستغلال المناطق المفتوحة في الأحياء الاقتصادية، وإهمال صيانتها؛ أدى إلى تحول هذه المناطق المفتوحة إلى مواقع لتراكم القمامة والمخلفات، وبالتالي انتشار الأمراض، أو إلى حالات للتعديات،

---

(٥) ذكر العالم «أنطون شيندر» رئيس معهد «بيولوجيا البناء» بولاية بافاريا الألمانية أن السكن في المباني الحديثة يؤدي في بعض الأحيان للأرق والاضطرابات العصبية، وهو يعتقد أن ٩٠٪ من سكان المدن الصناعية يعانون من أمراض، بسبب الإسكان، وإغفال ظروف البيئة (وزيري/ ١٩٨٧).

(٦) د. حازم إبراهيم «الأحياء المتخلفة الاستثمارية» **مجلة عالم البناء** ١٩٨٧.

(٧) أقصى كثافة سكانية في أوروبا هي ١٥٠ شخص/ فدان بمدينة لندن.

ووضع اليد والبناء غير المرخص، حتى إن وحدات الإدارة المحلية في حي إمبابة بالقاهرة قامت ببناء محلات تجارية في هذه الفراغات للتخلص من مشاكل تدهورها، فنتج عن ذلك وضع أكثر سوءًا يتعدى على خصوصيات السكان.

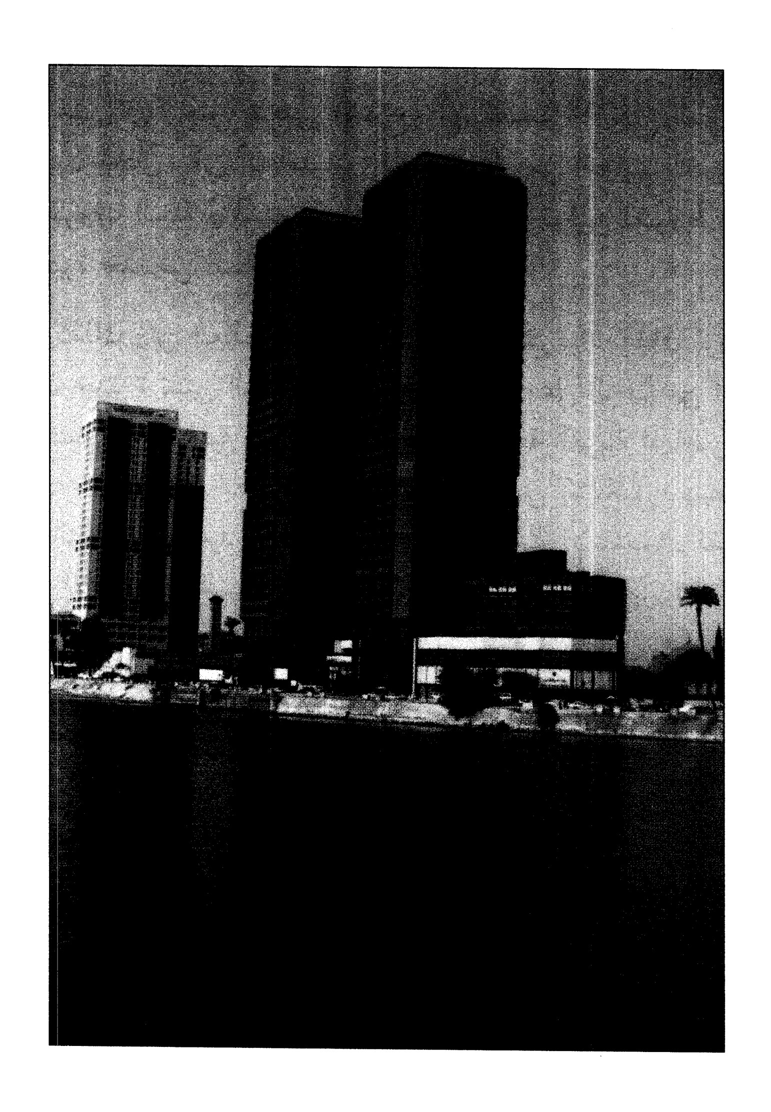
- إن كثيرًا من مباني الطراز الدولي في مصر لا تمثل سوى مجرد خروج على التشكيلات التقليدية بتشكيلات مستوردة، بهدف إثارة الشعور بالانبهار، وذلك بدون دراسات للجدوى الاقتصادية، أو الظروف البيئية، أو نوعية المستعملين، وما يبعث فيهم الشعور بالرضا أو القلق والتوتر. فمبنى «كايرو بلازا» شكل (٣) على طريق كورنيش النيل بالقاهرة هو مبنى قاتم اللون، وموحش حتى إن بعض المارة من أمامه يعبرون الطريق إلى الرصيف الأوسط، ثم يعودون لاستكمال سيرهم بعد تخطيه.

فمعرفة الإنسان بالتكنولوجيا لا تعني حتمية استخدامها، فقد ذكر «رابو بور»: أنه على الرغم من معرفة قدماء المصريين بالقبو، فإنهم نادرًا ما استخدموه، لأنه لا يتفق مع أفكارهم، وآرائهم، ونظرتهم للمبنى.

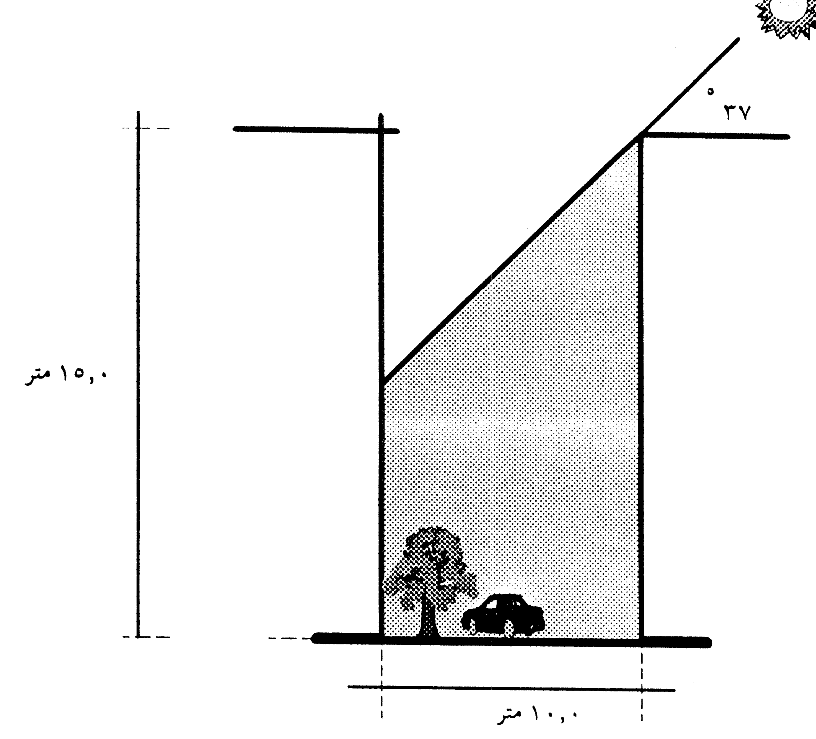
ولم يقف الأمر عند اقتباس الطراز الدولي، ولكن تعداه إلى اقتباس بعض قوانين البناء الغربية، ووضعها في قوانين بنائنا، والتي تشكل قواعد صارمة لتنظيم عملية التصميم المعماري، يحاسب على مخالفتها أمام القانون. فمن ضمن البنود الرئيسية في قانون المباني المصري: البند الذي يسمح بأن يكون «ارتفاع المبنى مثل ونصف عرض الشارع»، فهذا القانون قد استعار الحد الأقصى للارتفاع من اشتراطات المباني بجزء صغير من منطقة وسط المدينة بباريس، وعند تطبيق هذا القانون في مصر، لم يراع المشرع أن زاوية ميل الشمس شتاء هي ٣٧° مع الأفقي في منتصف شهر كانون الأول/ديسمبر في وقت الظهيرة عند خط عرض ٣٠° شمالاً المار بالقاهرة؛ مما يؤدي إلى عدم دخول أشعة الشمس طوال أيام الشتاء إلى النصف السفلي للمبنى المقابل، ولا يخفى ما في ذلك من أضرار بالصحة العامة (شكل ٤)، وقد اتضح أنه لإمكان دخول أشعة الشمس إلى الأدوار السفلى للمباني، يجب أن لا يتجاوز

ارتفاع المبنى ٣/ ٤ مثل عرض الشارع، أي نصف الارتفاع الذي يسمح به القانون الحالي، أي أن اقتباس قوانين بناء من العالم الغربي بدون دراسة ظروف البيئة والمستعملين؛ أدى إلى عدم توفير الشروط الصحية لنسبة كبيرة جدًّا من المساكن في مصر.

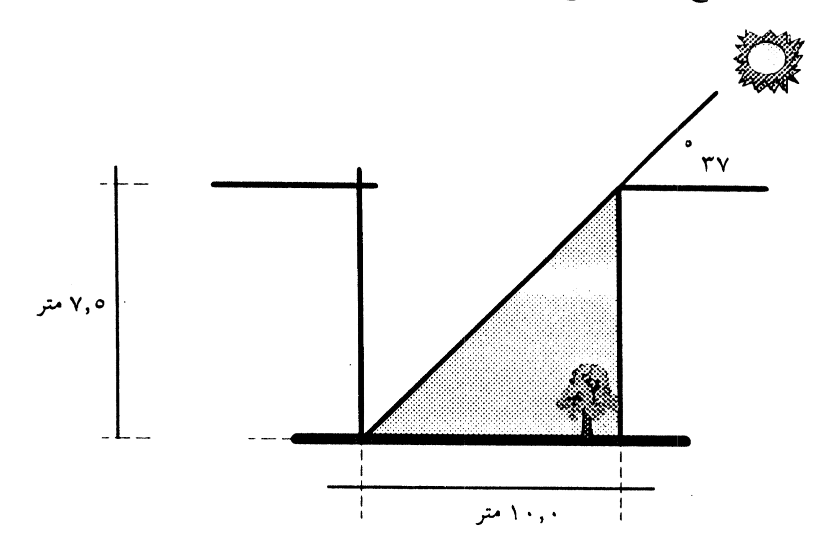
وكذلك زين العالم الغربي للحكومات الشرقية: إنفاق ثرواتها في بناء مدن جديدة تتبنى النظريات الغربية الحديثة، على الرغم من التعارض بين المفاهيم الاجتماعية والظروف البيئية، فالمدينة الغربية المعاصرة يعتمد تصميمها على تكوين الفكرة مقدمًا، وفرضها على التشكيل، بينما المدينة العربية التقليدية تعتمد في تصميمها على عادات الاستعمال لقاطنيها، والعرف الاجتماعي السائد، وقواعد السلوك للسكان وتغير هذه العناصر هو الذي يتحكم في أي تغيير بالنسبة للتصميم، وعلى هذا فتصميم المدينة المعاصرة يضع مفاهيم معينة للاستعمال لا تكون بالضرورة متطابقة مع قواعد الاستعمال المقبولة للسكان، فيؤدي ذلك إلى ازدواجية في القرارات بين الهيئات، أو إلى تحدي السكان لتلك القواعد الموضوعة، على سبيل المثال: أشكال(٥).



مبنى كايرو بلازا ـ كورنيش النيل بالقاهرة.
وهو مبنى إداري قاتم اللون، ويمثل الاتجاه لاستيراد كل ما هو جديد وغريب وغير مألوف على البيئة المصرية.

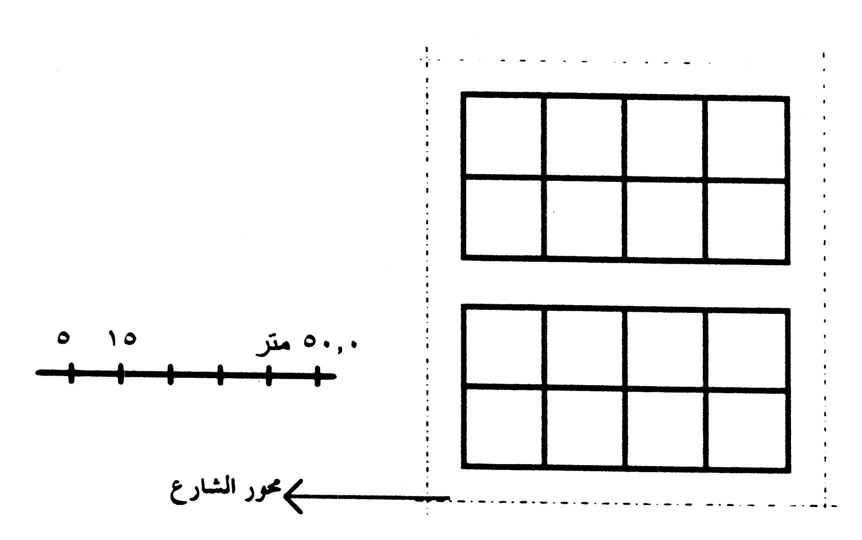


الارتفاع الذي يسمح به قانون المباني لا يسمح بدخول الشمس لنصف المبنى المقابل.

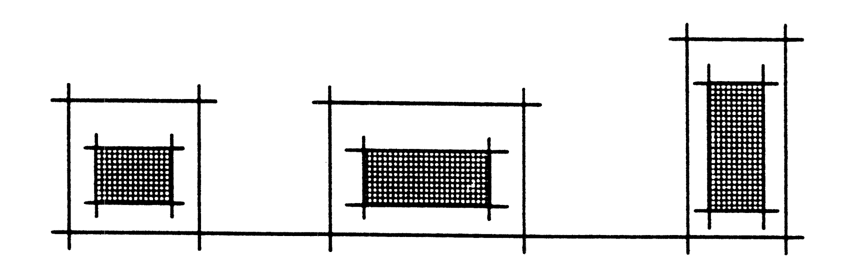


الارتفاع الذي يسمح بدخول الشمس للمبنى المقابل.

مقارنة بين ما يسمح به قانون المباني في مصر وما يجب أن تكون عليه الارتفاعات المسموح بها.

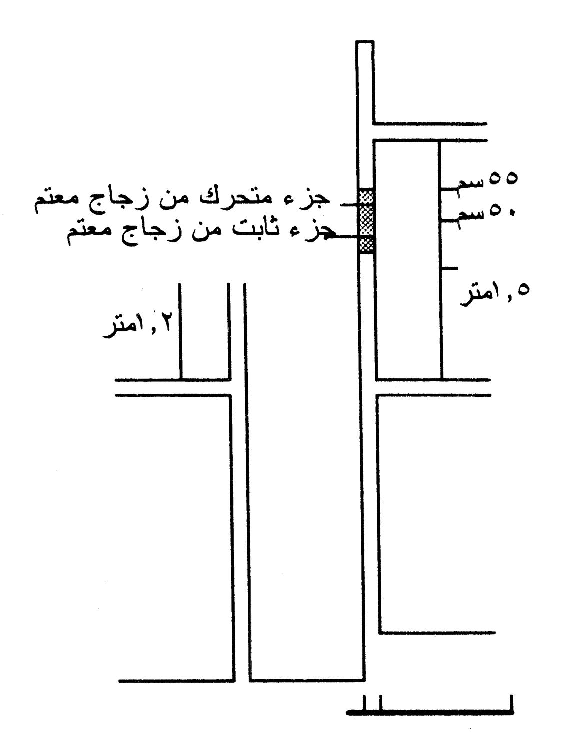


نموذج لتقسيم الأراضي في المناطق السكنية لمسطح ١ هكتار وتحتوي على ١٦ قطعة سكنية مساحة كل منها ٤٠٠ متر^{٢} ويحيط بها مجموعة من الشوارع بمتوسط عرض ١٠:٢٠م.



نموذج لتحديد الجزء المبني من قطعة الأرض في ثلاث قطع أراضي بمسطحات ٤٠٠:٦٠٠ م^{٢} ويلاحظ فرض ارتدادات خارجية من الجهات الأربع لقطعة الأرض.

شكل (٥)



قطاع يوضح معالجة النافذة لحماية الخصوصية بعمل فتحة النافذة على ارتفاع ١,٥ م مع انقسامه جزءين: جزء ثابت من زجاج معتم بارتفاع ٥٠ سم وجزء متحرك من زجاج معتم بارتفاع ٥٥ سم.

قامت مجموعة استشارية من أثينا تحت إشراف المهندس «دوكسيادس» بوضع مخطط تصميمي لمدينة الرياض عام ١٩٧٠، وقد اهتمت الاشتراطات البنائية والتخطيطية التي وضعتها تلك المجموعة بصفة أساسية بتحديد الكثافة السكانية، وارتفاعات المباني، وعرض الشوارع، وفرض ارتدادات خارجية للمبنى عن حدود قطعة الأرض، وتقسيم استعمالات الأراضي وغيرها، وتجاهل عادات وتقاليد المجتمع والعرف الاجتماعي السائد.

وقد أدى التنفيذ الفعلي لاشتراطات البناء إلى وضع يتعدى بشدة على خصوصيات السكان، ولا يحترم الظروف البيئية لمدينة الرياض، وبمرور الوقت امتد ذلك الوضع ليشمل كل مدن السعودية، وقد لجأ السكان الذين رفضوا التعدي على خصوصياتهم إلى بديلين:

(أ) اللجوء للقضاء لرفع شكاوى ضد جيرانهم، وقد استمرت المحاكم في السعودية في إصدار أحكام في معظم القضايا بأنه ليس من حق أحد التعدي على خصوصية جاره، مع إهمال متطلبات التخطيط وتعليمات البلدية، مع إصدار أحكام تلزم الجار بالمحافظة على خصوصية جاره، ومثال ذلك: قضية رفعت في صفر ١٤٠٠ كانون الثاني/يناير ١٩٨٠، وهي تخص منزل توفرت له شروط الارتدادات التي نص عليها المخطط، وأجيز تصميمه من قبل البلدية، وقد قدم جاره شكوى، لأن هذه الفتحات ـ الموجودة في الدور الثاني لمنزل جاره ـ تتعدي على خصوصيته، فأمر القاضي المتنازعين بالوصول إلى صلح يرضي الطرفين، فاستطاعا أن يصلا إلى اتفاق يلزم المالك الجديد بتغيير تصميم النوافذ (شكل ـ ٦)، وطبيعة الاتفاق توحي بأنه لو ترك للقاضي الأمر، لأمر بإغلاق النوافذ.

(ب) البديل الثاني: لجوء العديد من سكان الفيلات المتجاورة، والتي تشترك في سور ترتد كل اثنتان عنه بمسافة ـ تبعًا لمتطلبات التخطيط ـ فينتج عن ذلك فراغ، فلكي يتمكن أحدهما من استعمال هذا الفراغ بدون أن يكون مرئيًا من جاره، قام باستعمال إطار من الحديد، ومسطح من البلاستيك يمتد أعلى السور الفاصل.

وعلى هذا فاقتباس طرز تصميمية من العالم الغربي، أو قوانين منظمة لعملية التصميم المعماري، أو نظريات تخطيطية بدون دراسة البيئة واحتياجات السكان، أثبت عدم نجاحه، فإذا فكرنا في إيجاد بديل للطراز الدولي، والنظريات الغربية، يناسب مجتمعنا ببيئته المميزة له وتقاليده، وقيمه، وسلوكيات أفراده، ويستجيب لاحتياجاته، سنجد أن الدين الإسلامي يشكل أهم المعتقدات التي تخلق اتجاهات متشابهة لاحتياجات المستعملين وسلوكياتهم، كما أن توجيهاته تضع أقوى الأسس المشتركة بين أفراد مجتمعنا المصري والإسلامي.

فهل تعرضت تعاليم الإسلام بتوجيهات محددة تؤثر على تصميم المسكن؟ وما هي تلك التوجيهات؟ وكيف نترجمها إلى أسس تصميمية؟

إن الشريعة الإسلامية شريعة متكاملة، فقد اهتمت بتنظيم شتى شؤون حياة الإنسان المسلم، ولم تقتصر على تحديد نوعية العبادات له وذلك مثل: أمور الزواج، والطلاق، والميراث، والتجارة، والمعاملات الاجتماعية، ومن ضمن تلك الأمور الحياتية وجدت توجيهات اجتماعية يمكن ترجمتها إلى أسس تصميمية تؤثر لحد كبير على التصميم المعماري والتشكيل الفراغي للمسكن ـ كأحد أنماط العمارة على سبيل المثال ـ وهذا الاتجاه المتمثل في دراسة تعاليم الإسلام الاجتماعية المؤثرة على التصميم المعماري، وترجمتها لأسس تصميمية، لتشكل الخطوط العريضة لطراز محلي معماري لمجتمعنا الإسلامي، هذا الاتجاه على الرغم من أنه الاتجاه المنطقي لنا كشعب مسلم يجعل من القرآن الكريم دستورًا لحياته، وتنص إحدى آياته على ذلك:

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

إلا أن هذا الاتجاه حديث الظهور، والاهتمام به ينحصر في قلة قليلة جدًا على مستوى العالم الإسلامي ككل، ولا يزال الموضوع يحتاج إلى المزيد من بذل الجهد والدراسة الجادة، لإجلاء جميع جوانبه، ووضع أسس تصميمية لطراز محلي معماري، يلبي احتياجات الإنسان المسلم، ويتناسب مع الشريعة الإسلامية.

وكمحاولة متواضعة لتلخيص أهم تعاليم الإسلام الاجتماعية التي تؤثر على تصميم المسكن نجد أنها:

١ ـ احترام الخصوصية وستر العورات

فالخصوصية من المفاهيم ذات التعريفات والمستويات المتعددة[٨]

---

(٨) أغلب تعريفات الخصوصية تدور حول فكرتين: (أ) فكرة الانعزال، وتجنب المعاملات الاجتماعية. (ب) فكرة تحديد أو تنظيم أو التحكم في المعاملات الاجتماعية (م. ماجدة عبيد «**التطور الاجتماعي في مصر**» القاهرة: ١٩٨٦، ص٤٦).

والتي تختلف من مجتمع لآخر، وفي مجتمعنا الإسلامي، فإن للمرأة وضع خاص، فقد أمر الله ـ سبحانه ـ النساء بارتداء الحجاب أمام الرجال الغرباء(٩)، مما يجعل للخصوصية أهمية قصوى في التصميم، بالإضافة للعديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحث على احترام خصوصية المسلم في داره، وتنهي عن تتبع عوراته(١٠).

والخصوصية على مستوى المساكن يمكن معالجتها عن طريق «معالجة الفتحات الخارجية» ويتم بعدة وسائل منها:

(أ) التحكم في ارتفاع الفتحة ذاتها.

(ب) معالجة الفتحات بتطويع التكنولوجيا كما في (الأشكال: (٧)، (٨)).

(جـ) تبادل الواجهات مما يؤدي لزيادة مسافات الرؤية (شكل ـ (٩))، وغيرها.

أما الخصوصية على المستوى الداخلي للمسكن فتتحقق عن طريق:

(أ) معالجة المدخل الخارجي: عن طريق وجود قاعة مدخل ـ شبه مغلقة ـ تقوم بالتوزيع على فراغات المسكن، لعدم التعدي على خصوصية حركة أهل المسكن.

(ب) توفير أماكن لاستقبال الضيوف الرجال بعيدًا عن حركة أهل المسكن.

(جـ) التوجيه الداخلي للمسكن، فمن الممكن أن تطل فراغات المسكن على (تراسات) مزروعة تتجه لقلب الوحدة السكنية بدلاً من

---

(٩) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [سورة الأحزاب: ٥٩].

(١٠) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَدْخُلُوا۟ بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا۟ وَتُسَلِّمُوا۟ عَلَىٰٓ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النور: ٢٧].

الشوارع المحيطة، كما يمكن أن تحتوي وحدات سكنية من ثلاثة أدوار على فناء داخلي، مع معالجة خطوط الرؤية (شكل ـ ١٠).

(د) ضرورة الفصل بين نوم الوالدين والأبناء، وكذلك ضرورة الفصل بين نوم البنين والبنات بعد سن البلوغ، مما يؤكد أهمية توفير مرونة الامتداد المستقبلي للوحدة.

٢ ـ مراعاة الجوانب الاقتصادية والدعوة لعدم الإسراف

حرص الإسلام على غرس قيم التجرد والتقشف، حتى مع سعة الرزق في روح معتنقيه؛ خشية أن ينغمس المجتمع الإسلامي في البذخ فتنهار قوته وحضارته، والإسلام يعتبر الإنفاق في شؤون البناء من الأمور الحسّاسة، فإذا تجاوز الإنفاقُ أداء وظيفة المبنى، يدخل في نطاق التبذير(١١)، ويخرج بأموال المسلمين عن دورة الاقتصاد الموجه لبناء المجتمع(١٢)، وعلى هذا فجميع دراسات الجدوى الاقتصادية، والدعوة لاستخدام مواد محلية «الأقل تكلفة»، مع الاعتدال في استخدام عناصر النمو الخارجي يتمشى مع تعاليم الإسلام.

٣ ـ الحثّ على البساطة والنهي عن المغالاة في الزخارف

أباح الاسلام التزيين والتجميل كمبدأ عام، سواء تزيين النفس، أو الملبس، أو المسكن(١٣)، وإنْ وضع شروطًا حتى يضمن عدم الغلوّ(١٤)

---

(١١) التبذير كما يفسره «ابن مسعود» هو: «الإنفاق في غير حق (سيد قطب، في ظلال القرآن ١٩٧٤)».

(١٢) قال تعالى: ﴿أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ ءَايَةً تَعْبَثُونَ ۝ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [سورة الشعراء: ١٢٨، ١٢٩].

المعنى: ينذر سيدنا هود قومه من الاهتمام بالبناء. وزيادة عناصره، كأنهم سيعيشون عمرًا طويّلا بعمل البناء، وينسون الحساب في الآخرة.

(١٣) قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾ [سورة الأعراف: ٣٢].

(١٤) غلا في الأمر غلوًا أي جاوز حده (الفيروزآبادي/ تودي ٨١٧ هـ).

في هذا التزيين كما أن تعاليم الإسلام قد نهت المسلمين عن التماثيل والتصاوير[(١٥)]، وأباحت التحوير والتجريد لكل ما لا نفس به[(١٦)]، ولذلك برع المسلمون في التحوير والتجريد من الأشكال النباتية والهندسية وفنون الخط[(١٧)].

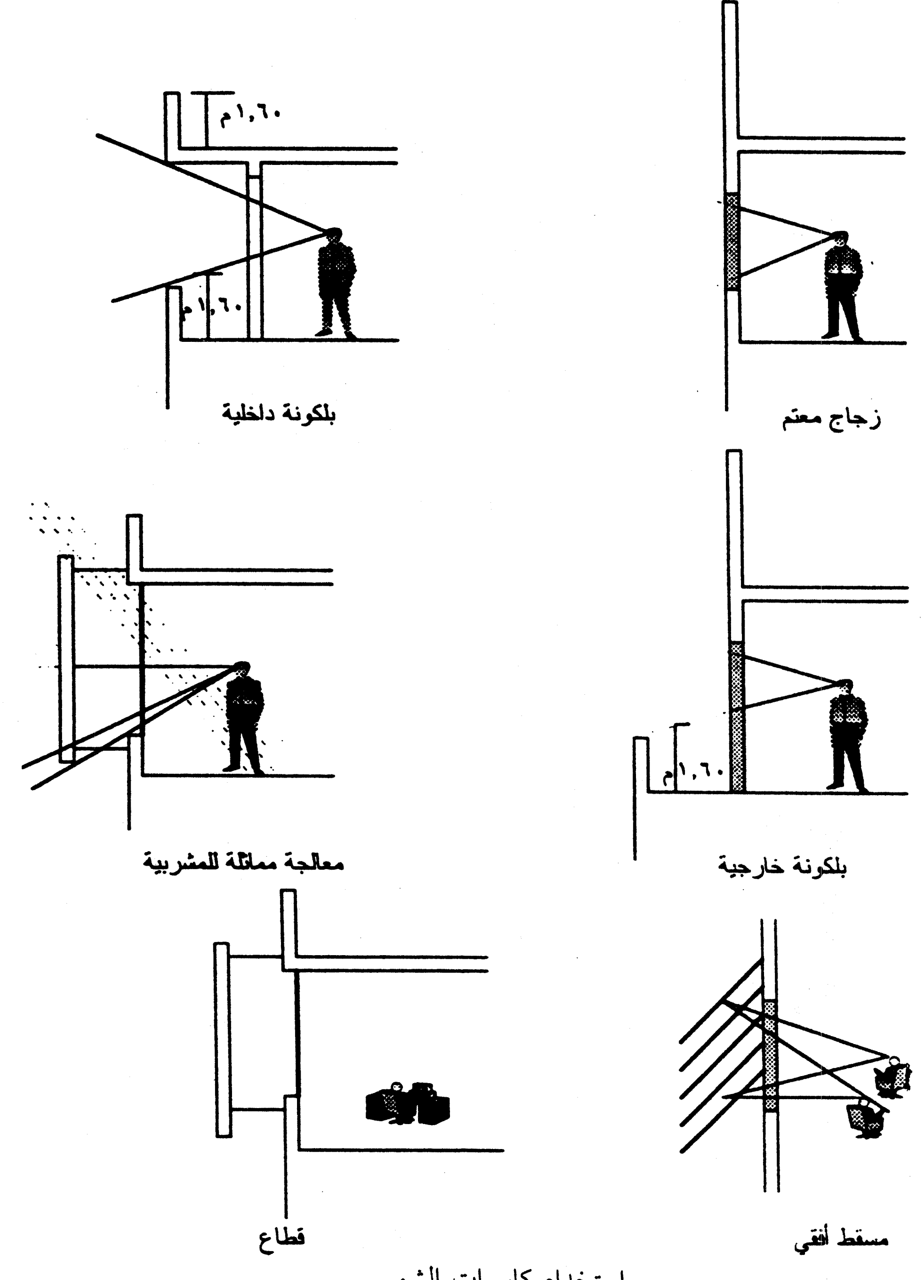
---

(١٥) قال رسول الله - ﷺ -: **«دعوا الدنيا لأهلها، من أخذ منها فوق ما يكفيه أخذ حتفه وهو لا يشعر». (أخرجه البزار عن حديث أنس)**

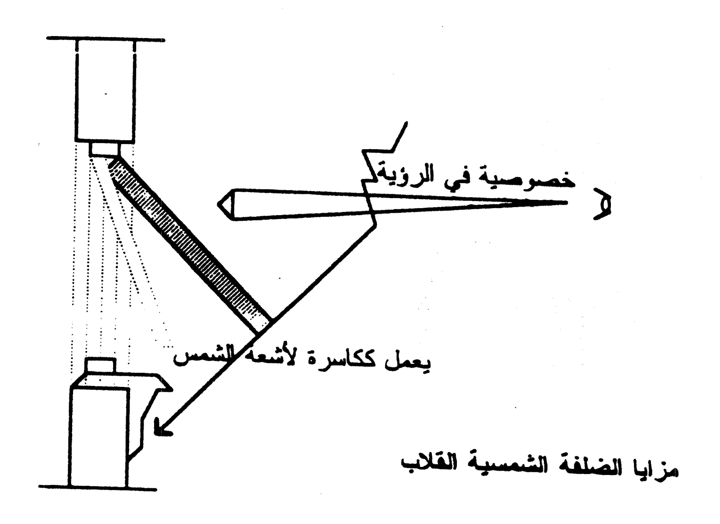
يقول الإمام الشيخ أحمد المقدسي في **مختصر منهاج القاصدين** في كتاب شرح عجائب القلوب في فصل مداخل إبليس في قلب الإنسان: «ومن أبوابه: حب التزيين في المنزل والثياب والأثاث، فلا يزال يدعو إلى عمارة الدار، وتزيين سقوفها وحيطانها، والتزين بالثياب، فيخسر الإنسان طول عمره في ذلك».

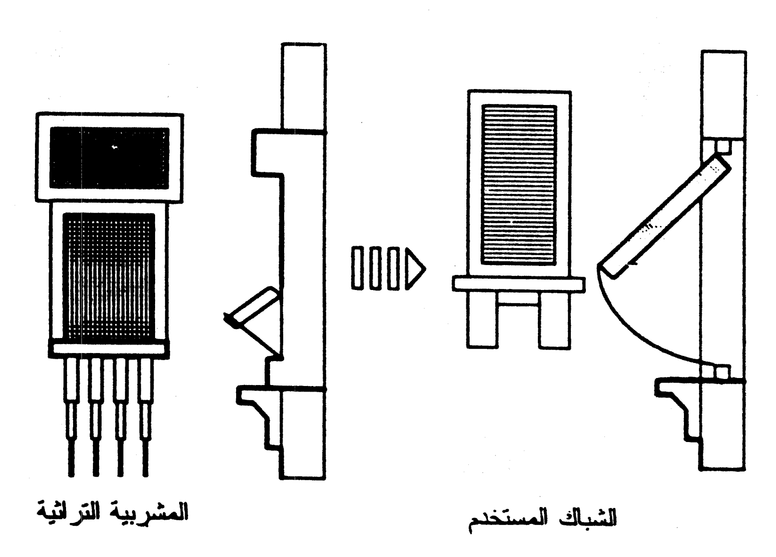
(١٦) أفتى ابن عباس رجلاً يعمل في التصوير بأنه سمع من رسول الله - ﷺ -: **«كل مصور في النار يجعل له بكل صورة صورها نفسًا تعذبه في جهنم»** وقال: **«إن كنت ولا بد فاعلاً فاصنع الشجر وما لا نفس له»**.

(١٧) من الزخارف الخطية ما عرف بالخط الكوفي، والفارسي، والديواني وغيرها.



استخدام كاسرات الشمس
نماذج معالجات مختلفة للفتحات للحفاظ على الخصوصية
(Al - Hathloul, 1981)
شكل (٧)



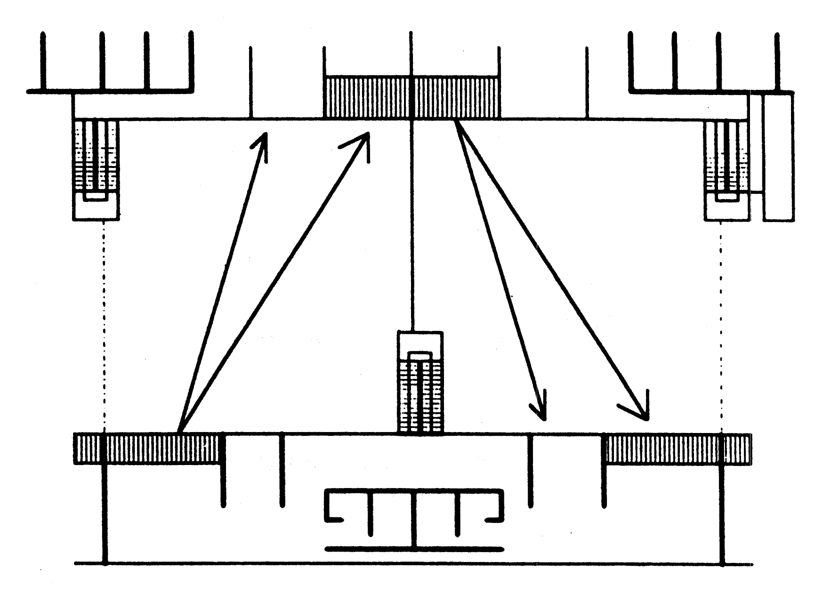


إحدى المعالجات المعاصرة المستوحاة من المشربية التراثية

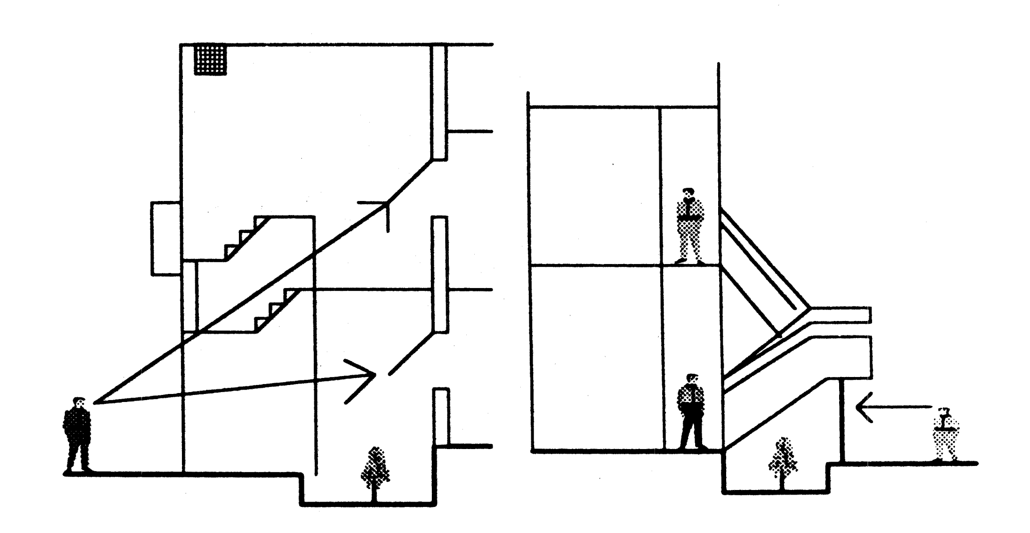
وهي فكرة الضلفة الشمسية القلاب للمحافظة على الخصوصية.

أ. د. الشافعي ١٩٨٧

شكل (٨)



زيادة طول مسافات الرؤيا بين الفتحات و(التراسات) عن طريق تبادل الوجهات المتبع في الموقع العام



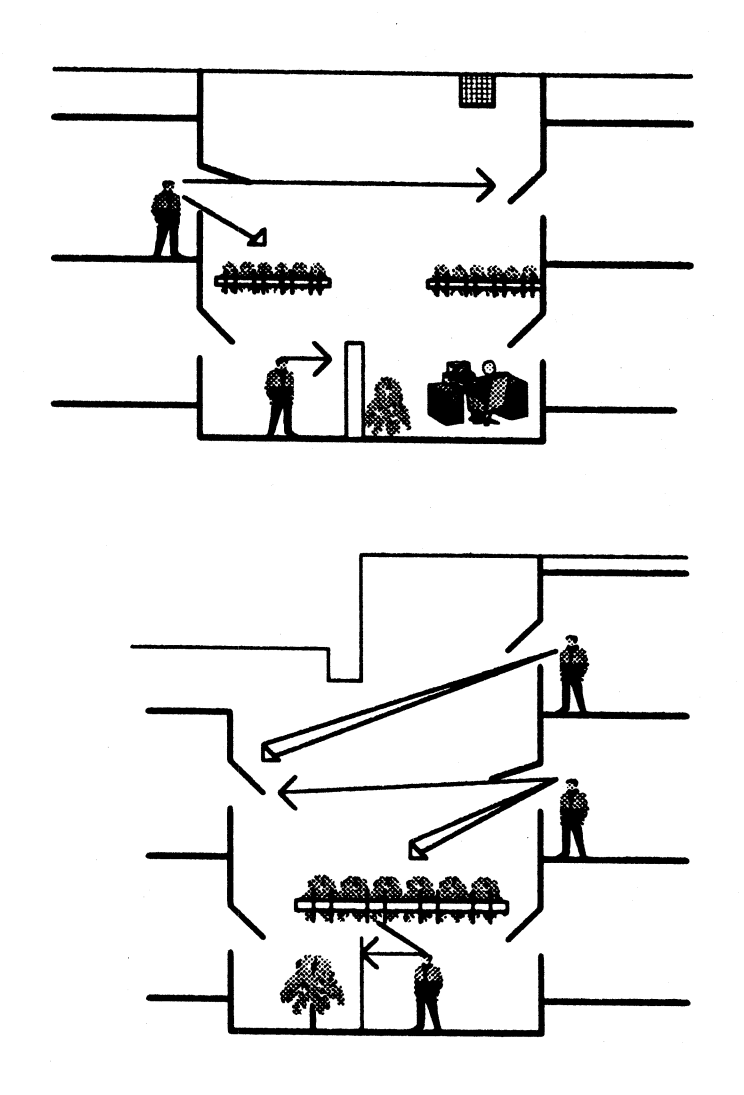
السور الخاص بالوحدات السكنية كعامل لتحقيق الخصوصية للوحدات السكنية للطوابق الأرضية

تحقيق الخصوصية خارج الوحدات

معالجات مختلفة لخطوط الرؤيا بين الفتحات للحفاظ على الخصوصية

أ.د. الشافعي ١٩٨٧

شكل (٩)



توضيح أسلوب معالجة خطوط الرؤية لتفادي جرح سكان الطابق الأرضي

أ. د. الشافعي ١٩٨٧

شكل (١٠)

٤ ـ إباحة الترويح النفسي والتمتع بالقيم الجمالية

تعاليم الدين الإسلامي لا تتعارض مع الترفيه النفسي أو الجسدي، ما دام في إطار القيم الإسلامية، فقد وصى رسول الله ـ ﷺ ـ بسعة المسكن على أنها من السعادة[(١٨)]، كما أعطى القرآن الرؤية الجمالية للبيئة المثالية في وصف الجنة[(١٩)]، مما جعل المسلم يأنس لوجود الحدائق سواء بمسكنه، أو بالمناطق المحيطة، فتمثل ذلك في الأفنية الداخلية المزروعة في العصور الأُولى، أو حتى بعد تعدد الطوابق، احتوت بعض المباني على حدائق مزروعة ومزودة بنافورة، أو أن يملأ (التراسات) بأصص الزرع والرياحين، فوجود الحدائق والمزروعات في المنزل أو المناطق المحيطة ليس وسائل كمالية أو رفاهية زائدة عن الحد. بل إن لها دورًا كبيرًا في الترويح النفسي، وتجديد القدرة على مواصلة السعي. كما حرص الإسلام على تحويل الإحساس بالجمال إلى قيمة إيجابية في الدعوة للعناية بنظافة الشكل والملبس، والمحيط الخارجي[(٢٠)].

٥ ـ تجنب مصادر التلوث البيئي

يدعو الدين الإسلامي إلى تجنب مصادر الضرر؛ حرصًا على خلق مجتمع تسوده المودة والتكافل والتعاون[(٢١)] مثال ذلك:

٥ ـ ١ ـ تجنب المصادر المولدة للأدخنة: فلم تسمح مجتمعات المسلمين بوجود استعمالات مولدة للأدخنة: كالحمامات العامة، والمخابز، وطواحين الأسواق مجاورة للكتل السكنية.

٥ ـ ٢ ـ تجنب المصادر المولدة للروائح الكريهة: فقد حرص الرسول ـ

---

(١٨) قال رسول الله ـ ﷺ ـ: **«أربع من السعادة: المرأة الصالحة، والمسكن الواسع، والجار الصالح، والمركب الهنيء»**. (ابن حبان في صحيحه).

(١٩) قال تعالى: ﴿وَأَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْيَمِينِ فِى سِدْرٍ مَّخْضُودٍ وَطَلْحٍ مَّنضُودٍ وَظِلٍّ مَّمْدُودٍ وَمَآءٍ مَّسْكُوبٍ وَفَٰكِهَةٍ كَثِيرَةٍ لَّا مَقْطُوعَةٍ وَلَا مَمْنُوعَةٍ﴾ [سورة الواقعة: ٢٧ ـ ٣٣].

(٢٠) قال رسول الله ـ ﷺ ـ: **«النظافة تدعو إلى الإيمان، والإيمان مع صاحبه في الجنة». (رواه الطبراني)**

(٢١) قال رسول الله ـ ﷺ ـ: **«لا ضرر ولا ضرار». (رواه أحمد وابن ماجه)**

ﷺ - **على أن يكون مجتمع المسلمين طيب الرائحة**، جذاب المجلس(٢٢)، فاتخذ القضاء الإسلامي نفس الموقف من الاستعمالات المولدة للروائح الكريهة: كمدابغ الجلود في ضرورة نقلها خارج نطاق الكتلة السكنية.

٥ - ٣ - تجنب مصادر التلوث الصوتي: فقد حثّ الإسلام المسلمين على خفض أصواتهم؛ حتى لا يزعج بعضهم بعضا(٢٣)؛ مما جعل علماء وقضاة التشريع الإسلامي يتصدون بحسم لوجود مصادر إزعاج صوتي مثل: الطَّرق على المعادن، وطحن الحبوب، والأسطبلات داخل الكتل السكينة(٢٤).

ننتقل بعد ذلك إلى انعكاس تعاليم الإسلام على بعض عناصر تصميم المسكن وهي:

١ - التشكيل الخارجي

التشكيل الخارجي الذي يتناسب مع نفسية المسلم، يمكن أن ينطلق من المفهوم الاجتماعي في الإسلام مثل: الصدق(٢٥)، وذلك في التعبير الصريح عن طبيعة مواد البناء، وطريقة الإنشاء، ووظيفة المبنى، والعفوية، والتلقائية، والبساطة(٢٦)، ثم التواضع، ولين الجانب(٢٧).

ولا بد أن نؤكد هنا على خطأ الاعتقاد السائد من أن الارتباط بتشكيلات القبة والقبو والعقد والمشربية والفناء، هو ارتباط بتعاليم

---

(٢٢) قال رسول الله - ﷺ -: **«من أكل ثومًا أو بصَلا فليعتزلنا، أو فليعتزل مسجدنا»**. **(رواه جابر ومتفق عليه)**

(٢٣) قال تعالى: (في وصايا لقمان لابنه): ﴿وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِن صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ [سورة لقمان: ١٩].

(٢٤) حثّ تعاليم الإسلام على تجنب التلوث البيئي، يؤكد على ضرورة الاهتمام بالعزل الصوتي، وتجميع الخدمات، والاهتمام بالصرف الصحي.

(٢٥) قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ [سورة التوبة: ١١٩].

(٢٦) عن عائشة - رضي الله عنها -: **«ما خُيِّر رسول الله - ﷺ - بين أمرين قط، إلا أخذ أيسرهما، ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس منه»**. **(متفق عليه)**

(٢٧) قال تعالى (في وصايا لقمان لابنه): ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [سورة لقمان: ١٨].

الإسلام، لأن كل ذلك رموز شكلية، والإسلام يهتم أساسًا بالجوهر والمضمون، أما الشكل فتفرزه عوامل بيئية وتكنولوجية متغيرة، وإن كانت استعارة تلك الأشكال مع تطويرها يمكن أن يجعل لعمارة المسلمين طابعًا مميزًا، مع التأكيد على كونها مجرد تشكيلات خارجية ليس لها أولوية في التصميم، بل الأولوية للالتزام بتعاليم الدين الإسلامي ذات التأثير على تصميم المسكن.

٢ ـ الارتفاعات

يحترم الإسلام الملكية الفردية ويبيح لكل شخص الارتفاع بمبناه؛ بشرط التأكد من أن فعله لن يتعدى على خصوصية جاره أو يحجب الشمس والرياح عنه[٢٨]، ولذا نجد أن مدن المسلمين الأولى تميزت بارتفاعات متقاربة، كما اعتمد التصميم فيها على المقياس الآدمي فوجد: الشبر، والذراع، والخطوة، مما أوجد نسبًا، إنسانية مريحة، كما كانت العلاقة بين عرض الشارع وارتفاع المبنى (١:٣)، (١:٤) مما وفر خصوصية، وتهوية.

٣ ـ التصميم العمراني

تعرضت تعاليم الإسلام إلى بعض عناصر التصميم العمراني وهي:

٣ ـ ١ ـ تحديد عرض الطريق: فقد قضى الرسول ـ ﷺ ـ بأن أقل عرض للطريق سبعة أذرع[٢٩]، وبدراسة هذا العرض وجد أنه يسمح لجملين محملين بالكامل بالمرور متجاورين، وباعتبار أن الجمل هو وسيلة المواصلات في عهد الرسول ـ ﷺ ـ، يكون أقل عرض للطريق هو ما يسمح بمرور سيارتين متجاورتين، مع وجود أرصفة للمشاة، وهو عرض يتراوح بين ٨:١٠ أمتار[٣٠].

---

(٢٨) قال رسول الله ـ ﷺ ـ: **«أتدرون ما حق الجار؟... ولا تَستَعْلِ عليه بالبناء، فتحجب عنه الريح إلا بإذنه». (ابن عدي عن عمرو بن شعيب)**

(٢٩) قضى رسول الله ـ ﷺ ـ: **«إذا تشاجروا في الطريق الميتاء بسبعة أذرع».**
(رواه الزبير عن أبي هريرة)

(٣٠) جرى تخطيط شوارع الكوفة، بحيث تلتزم بعرض الطريق، كما حدده الحديث، مع اشتراط عدم الارتفاع عن طابق، مما يزيد الإحساس باتساع الشوارع.

٣ ـ ٢ ـ معالجة مداخل المساكن: فمن ضمن الأمور التي مارسها المسلمون في العصور الأُولى، وحرص المشرعون على احترامها هي: عدم تقابل مداخل المساكن؛ احترامًا للخصوصية، واستجابة لتعاليم الإسلام في الإحسان للجيران.

٣ ـ ٣ ـ توفير الإضاءة والهواء النقي: سمح عمر بن الخطاب بالاحتفاظ بنوافذ علوية تدخل الإضاءة والهواء النقي، حتى لو كره الجار هذا الفعل؛ ما دامت لن تتعدى على خصوصيته.

٣ ـ ٤ ـ وجود طابع وانسجام بالمنطقة: أوصى الإسلام بالتأكيد على مبادئ الإخاء الجميل بين الجيران[٣١]، واستجابة لذلك نشأ في التشريع الإسلامي «نظام الشفعة»؛ الذي يعطي للجار الأولوية في شراء منزل جاره أو أرضه لو رغب الأخير في بيعها، مما أدى إلى محدودية الملكية بكل منطقة، فأضفى ذلك طابعًا وانسجامًا، كنتيجة غير مباشرة للتشريع.

٣ ـ ٥ ـ اختيار موضع السكن: وضع المشرعون قواعد للحكام المسلمين عند اختيار موضع الكتل السكنية منها: وفرة المياه العذبة، واعتدال المكان، وجودة الهواء، وتوفير الحماية والأمان، وذلك لتوفير الشروط الصحية للمسكن، لتفيد صحة السكان وأمزجتهم، مع البعد عن المناطق المنخفضة؛ لأنها تورث كربًا وهمًّا وتنشر الخمول بين السكان. فقد ربط المسلمون بين المناخ وجودة الهواء، والحالة الصحية والنفسية للإنسان؛ مما يؤثر على نشاطه وإنتاجه، فاختاروا لمدنهم أفضل ناحية في البلاد، وأفضل مكان في الناحية، وأعلى منزل في السواحل والجبال، ومهب الرياح من الشمال؛ وذلك حرصًا على صحة السكان، وأمزجتهم.

مما سبق يتضح أن تعاليم الإسلام قد تعرضت بتوجيهات اجتماعية تؤثر على تصميم المسكن، ويمكن ترجمتها إلى أسس تصميمية، وذلك بدون تحديد أسلوب تحقيق تلك التوجيهات مما يترك المجال للتكنولوجيا الملائمة لكل عصر، بشرط عدم تجاهل هذه التعليمات أو التعارض معها.

---

(٣١) قال رسول الله ـ ﷺ ـ: **«ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»**. **(عن ابن عمر وعائشة ـ متفق عليه)**

وعلى هذا ستكون أهم توصيات البحث هي:

١ ـ أن تكون تعاليم الإسلام بخصوص المسكن هي الأساس عند وضع أسس عمارة محلية تلبي احتياجات المسلم.

٢ ـ الاهتمام بدراسة العمارة في عصور الإسلام الأُولى من منظور تحليلي، وليس وصفي، مع تشجيع الأبحاث المتخصصة.

٣ ـ ضرورة رفع وعي المعماريين، وموظفي هيئات المباني، والمسؤولين عن قوانين البناء، وأفراد المجتمع عمومًا بتعاليم الإسلام بخصوص المسكن.

٤ ـ المراجعة الشاملة لقوانين المباني، وإعادة تقييمها من خلال تعاليم الإسلام، وظروف البيئة.

٥ ـ الاهتمام بإنشاء هيئة متخصصة تقوم بصياغة تعاليم الإسلام بخصوص المسكن في قيم تصميمية وطرحها للدراسة والتطبيقات الفعلية، ثم إعادة التقييم، والتطوير وهكذا حتى نصل إلى الصيغة المعاصرة لتطبيق تعاليم الإسلام بخصوص المسكن.

وعلى هذا نجد أن الشعوب لا تستطيع مواجهة مشاكلها بحلول جزئية متفرقة لا تجمعها تصورات أساسية للكون، والحياة، والإنسان، وحاجاته، ومصالحه، والكثرة من أبناء الأمة الإسلامية تحس إحساسًا قويًا بأن «الإسلام» في جوهره، وقيمه العليا، وسماحته، هو أصلح الأسس لتوجيه النهضة المعاصرة، وقيادة الأمة نحو التقدم والازدهار، ولكن هذا الإحساس يخالطه الخوف من الانحصار في الماضي، وعدم القدرة على التعامل مع الواقع، والتشدد، والعزلة، والتزمت.

ولذا كان واجب المثقفين والعلماء من أبناء أمتنا، سرعة العمل على وضع صياغة للتطبيق المعاصر لأصول الإسلام، وكيفية الربط بين توجيهاته وبين شتى شؤون حياتنا المعاصرة، حتى يكون ذلك هو الأساس الذي تنطلق منه أمتنا لتتبوأ مكانها في صدارة الأمم، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ونسأل الله التوفيق وتسديد خطانا لما فيه الخير دائمًا.

المراجع العربية والأجنبية

المراجع العربية

* أ. د. إبراهيم عبد الباقي
«المنظور الإسلامي للنظرية المعمارية.
مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية - القاهرة: ١٩٨٦.
* أ. د. أبو المجد، أحمد كمال.
«رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ» القاهرة: دار الشروق ١٩٩١.
* الفيروز آبادي/ مجد الدين محمد بن يعقوب.
«القاموس المحيط» (توفي ٨١٧هـ).
* الشيخ قطب سيد.
«في ظلال القرآن» بيروت: دار الشروق ١٩٧٤.
* م عبيد/ ماجدة إكرام.
«التطور الاجتماعي في مصر وتأثيره على المسكن المعاصر». رسالة ماجستير بكلية هندسة القاهرة - ١٩٨٦.
* الإمام المنذري زهي الدين عبد العظيم.
«الترغيب والترهيب» القاهرة: مكتبة الإرشاد (توفي ٦٥٦ هـ).
* أ. يس عبد الجواد.
«تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر». بحث في بدايات التوجه الغربي.
القاهرة: كتاب المختار ١٩٩١.
* م. حجازي/ سهير محمد.
«تعاليم الإسلام وتصميم المسكن - دراسة تحليلية». رسالة ماجستير بكلية هندسة القاهرة - ١٩٩١.

المراجع الأجنبية

Dr. Al - Hathloul, Saleh Ali.
Tradition, Continuity and change in the Physical Environment: The Arab muslim city, Ph. D. in Arch., Harvard Univ., 1981.

أبحاث:
- أ. د. الشافعي/ محمد سامي.
«دراسات مسابقة مدينة المهندسين».
العامرية الجديدة - ١٩٨٧.

محاضرات:
- أ. د. بكري/ بهاء..
«التحكم البيئي».
محاضرات لطلبة الصف الأول قسم عمارة/ هندسة القاهرة: ١٩٨١.

الدوريات:
- د. إبراهيم/ حازم: «الأحياء المتخلفة الاستثمارية، **مجلة عالم البناء** عدد ١٨١ مركز الدراسات التخطيطية - القاهرة: ١٩٨٧.
- م. ببـاوي/ مراد غالب، وفرج/ مليكة. «مبنى سكنى وإداري بمصر الجديدة». **مجلة عالم البناء** عدد ٨٠ - مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية - القاهرة: ١٩٨٧.
- م. وزيري/ يحيى حسن. «النظرية الفردوسية في العمارة الإسلامية». **مجلة عالم البناء** عدد ٦٨ - مركز الدراسات التخطيطية والمعمارية - القاهرة: ١٩٨٦.

٧ ـــ العمارة والتحيّز

د. راسم بدران

التحيز لغة من حاز وهو التملك، ومن انحاز وهو الانصراف بالملك إلى جهة ما. والتحيز معناه شغل المكان، أي الانصراف بالمكان وإضافته إلى شخص ما، وهو أساس التملك، وبهذا المعنى يدل الانحياز على كل ما يصرف المواقف إلى جهة محددة، أو ما يوجه الآراء وجهة دون غيرها من الوجهات، وعلى ذلك لا يخرج الانحياز عن أن يكون اختيارًا محددًا من بين مجموعة معينة من البدائل، يميل المرء في النهاية لأسبابه الخاصة إلى ترجيح أحدها على غيرها جميعًا.

وفي ميدان العلم، فإن الباحث مضطر إلى اتباع منهج محدد في البحث عن الحقيقة وفي البرهنة عليها، وتواجه البحث هنا مشكلة معرفية تتمثل في أي المناهج يتبع في البحث والتحقيق، وهي مشكلة أبستمولوجية تتطلب من الباحث تقديم المسوغات التي تجعله يرجح منهجًا على غيره.

وفي الجملة، ليس ثمة اختيار للباحث إلا في أن يختار، وهذا الاختيار ذاته لن يكون منطقيًا إلى الحد الذي يسمح بتصويره على أنه الحقيقة، وعلى أنه المنهج المطابق حقًا للمادة المدروسة دون سائر المناهج.

وإذن فلا بد لنا ما دام الباحث مضطرًا لأن يعترف بأن قدرًا من التشويه يلحق بالمنهج الذي اصطفاه، فإنه يكون ملزمًا بتسويغ اختياره لهذا المنهج ولايكون ذلك ممكنًا إلا بالرجوع إلى الافتراضات المسبقة

والضمنية التي يقوم عليها هذا المنهج دون التصريح بذلك، وفي بعض الأحيان دون أن يكون الباحث نفسه على وعي بهذه الافتراضات المسبقة التي يستند إليها المنهج الذي رجحه على غيره من المناهج الأخرى.

على أنه وإن كان الانحياز المنهجي حقيقة واقعة فلا ينبغي النظر إلى هذا الأمر على أنه يمثل معطى واحد لا تنوع فيه، ولا تعدد في تجلياته داخل الميادين المختلفة للحياة الإنسانية، فالمناهج التي تتسم بقدر من الانحياز في ميدان العلوم الطبيعية ولربما الرياضية أيضًا قد يكون الانحياز فيها عاملاً ليس له من الأثر ـ على ما له من أثر بالطبع ـ مثلما يكون للانحياز في ميدان العلوم الإنسانية التي تتوقف فيه قيمة النتائج في كثير من الأحيان على نوعية المنهج المستخدم في هذا الحقل الإنساني أو ذاك. حتى لكأن النتائج في العلوم الإنسانية عناصر يمكن التنبؤ بها حتى قبل الشروع في البحث العلمي انطلاقًا من المنهج الذي اختاره هذا الباحث أو ذاك.

وإذن فدراسة الانحياز في ميدان العلوم الإنسانية تتسم بكل تأكيد بأهمية أكبر وبقدر أعظم من التعقيد لتعقد المشكلات وتداخل المتغيرات وتعذر الفصل في كثير من الأحيان بين العلة والمعلول حتى وإن لجأ الباحث إلى استخدام نوع من العلية الدائرية يتخذ فيها نقطة انطلاق للتفسير في هذا الميدان أو ذلك من ميادين العلوم الإنسانية.

أما إذا انتقلنا إلى بحث مشكلة التحيز المنهجي في ميدان الفنون فإننا نجد الأمر هاهنا أشد صعوبة مما هو عليه في الحالتين السابقتين، لأنه يواجهنا هاهنا سؤال على قدر كبير من الأهمية: هل ثمة مناهج يمكن اتباعها في الفنون؟ هل ثمة منهج يمكن للمصور أو النحات أو المعماري أن يتبعه في بحثه؟ والفارق كبير بالطبع بين الفن بوصفه إبداعًا وبين الفن بوصفه تاريخًا يجعل همّه سرد قصة هذا الفن أو ذاك حتى وإن كان السرد يتخذ صورة نسق محكم كما هو الحال عند بعض الفلاسفة لأن هذا الشيء يظل تاريخًا ولا يشكل جزءًا من مشكلة المنهج.

ثمة نحت روماني، ورسم إيطالي، وعمارة إسلامية، وموسيقى

ألمانية... إلخ ولكن الأمر هنا يتصل بنسبة الفن إلى قومية ما، أي إلى فكرة روحية محددة في صميم هذه الأُمّة أو تلك، ولكن هل بالإمكان التحدث عن منهج في العمارة الإسلامية ومنهج في النحت اليوناني ومنهج للرسم الإيطالي وآخر للموسيقى الألمانية.

إذا كنا نستطيع أن نجيب عن هذه الأسئلة بالإيجاب، فإنه يتعين علينا أن نتصدى لمهمة أصعب وهي الكشف عن هذه المناهج في تلك الفنون المختلفة.

أما إذا كان جوابًا سلبيًا فيتعين البحث في هذه الحالة عن التحيز في معطى آخر يقع خارج منطقة المنهج.

في الفن كما يبدو لا وجود لمنهج، وإنما هنالك رؤى حضارية وثقافية تتجلى في كل عصر بطريقة ما تقود إبداع المبدعين.

إذن البحث عن التحيز سيتم خارج المنهج كما قلنا، سيتم، في البحث في صميم المعطى الثقافي الذي يخلع على الفن هويته الكلية، وهي الهوية الإسلامية أو الألمانية أو الإيطالية من ناحية، ومن ناحية أُخرى، في البحث عن التعين الشخصي لهذا العنصر داخل الإبداع الفني لهذا الفنان أو ذاك، الذي يؤكد انتسابه إلى الكلي الحضاري القومي دون أن يفتقد هو لخصوصيته داخل هذا الكلي من حيث هو فنان فرد مبدع بل إن هذه الكلية وهذه الخصوصية تتكاملان بحيث إن الكلية تعمق الفردية والفردية تعمق الكلية فتمدها بالحرارة والحياة.

والآن نظن أن هناك من يجادل في أن العمارة فن من الفنون بل هي إحدى الفنون الجميلة التي اضطلعت بالتعبير عن أفكار الإنسان ورؤاه منذ أقدم العصور وحتى يومنا هذا فلم يكن النفع في يوم من الأيام إلا جانبًا من وظائف العمارة لأن التعبير كان دومًا واحدًا من أهم العناصر التي كرست العمارة نفسها لتحقيقها وتجسيدها في تعبيراتها المختلفة عن الروح الإنساني، وروح المعماري، وروح الأُمّة وثقافتها التي ينتسب إليها المعماري، بما تحوز عليه من فلسفات وعادات وتقاليد

شعبي، شفوي ومكتوب.

وعلى ذلك فإن البحث عن الانحياز في العمارة بوصفها فنًا هو بحث في حقيقته عن الكلي الذي يميز أمّة عن أُمّة، وعن الجزئي أو الخصوصي الذي يميز فنانًا عن فنان، وعن التفاعل فيما بين هذين العنصرين داخل عمارة بعينها ـ أولاً وعند معماري محدد ينتسب إلى هذه الثقافة أو تلك ـ ثانيًا وعن مسار التفاعل الذي يتم فيما بين هذين العنصرين.

ونحن نرى أنه ما دام المعماري ينجح في تحقيق تركيب خلاق بين الكلي والجزئي فإننا لا نكون في الحقيقة بصدد انحياز وإنما بصدد تعبير مطابق يحقق أعلى درجة من درجات التعبير، والتي يمكن اعتبارها موضوعية بقدر ما هي ذاتية، أي أن الجزئي يتحقق في الموضوعي ويتعين الموضوعي في الذاتي، أي أن الجزئي يكتسب موضوعه، من الكلي، بينما الكلي يحقق خصوصيته في الجزئي، ونظن أن هذه المعادلة هي الصورة الحقيقية التي تسمح للمعماري وللعمارة بألا يكونا منحازين.

وبالمقابل نرى أن **هناك ثلاثة أشكال** يمكن للانحياز أن يتخذها ناجمة عن تلك العلاقة بين هذين القطبين، **الأول** ـ أن يكون المنتج المعماري محققًا الكلي فقط، وفي هذه الحالة يكون مجرد تكرار لا قيمة له، فقد يكون المنتج إسلامي، ولكنه إسلامي لا نسب له لأنه يستعصي نسب إلى فردية بعينها، مما يجعله أقرب إلى صورة مستنسخة من غيره من الأعمال أو صورة فوتوغرافية لها.

وأما الشكل **الثاني** ـ فيتحقق في المنتج المعماري عندما لا يظهر فيه أثر إلا للجزئي والفردي، وفي هذه الحالة يكون العمل أيضًا فاقدًا للهوية والنسبة، لاستعصاء ردّه إلى كلي أو إلى ثقافة بعينها يستمد قيمته منها، لأنه في هذه الحالة يكون عملاً بريًا أو وحشيًا يصعب على المتذوق أن يتبين فيه أي شكل من أشكال الأصالة.

ثمة شكل **ثالث** ـ وأخير للانحياز وهو الذي يستعير صاحبه أفكارًا

معمارية من حضارات أُخرى غير الحضارة التي ينتسب إليها هو شخصيًا، وهو الانحياز السائد اليوم في العالم العربي والإسلامي إذ يستعير بمقتضاه غالبية المعماريين أطرهم الفكرية وتقنياتهم العلمية وحتى المواد التي ينشئون منها منتجاتهم المعمارية من حضارة أُخرى هي الحضارة الغربية.

ولو شئنا المقارنة بين العمارة الغربية والعمارة الإسلامية لأمكن لنا أن نصف الأُولى بأنها عمارة ذرية، الوحدات فيها أقرب إلى الذرات التائهة التي يضمن لها المعماري كل شيء إلا التواصل والاتصال، فكل ذرة سواء أكانت منشأة أو أسرة أو فردًا يعيش في هذه المنشأة تشكل وحدة مستقلة عن المنشآت المجاورة وداخل المنشأة نفسها بالقياس إلى الذرات الأصغر حجمًا المكونة منها، وكأننا هنا بأزاء ضرب من النزعة الذرية الآلية اليونانية القديمة عند كل من ديمقريطس وأبيقور اللذين فسرا نشأة الكون والحياة والموت بتجمع الذرات بفعل المصادفة، وبانفصالها عن بعضها أيضًا بفعل المصادفة لانتفاء الغائية تمامًا في الكون بمقتضى النظرية الذرية، مما يفسر لنا أيضًا نشأة المذهب الفردي في أوروبا الذي جاء المعمار ليترجم عنه وليضمن تعميق النزعة الفردية في أوروبا التي هي ثمرة من ثمرات الإصلاح الديني البروتستانتي ابتداء من القرن السادس عشر.

وهذه الذرية تكشف عن انحياز واضح ضد الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي لأنها تفرغه من اجتماعيته تمامًا وتختزله إلى إنسان ذي بعد واحد هو بعد الفردية التي تنحل بدورها إلى سلسلة من المصالح الخالصة ينتهي الإنسان بسببها إلى أن يضع نفسه في مقابل الجميع، فيتحول كل فرد على حدة، إلى خصم للجميع، فتكثر نتيجة لذلك حالات الانحراف النفسي والأمراض العقلية، وربما حالات الانتحار، وكذلك حالات الطلاق وغيرها من الحالات...

وبالمقابل فإننا إذا ما نظرنا إلى العمارة الإسلامية وجدناها تنطلق من الآية القرآنية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ

﴿ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [سورة الحجرات: ١٣] «صدق الله العظيم».

ومن الواضح أن العمارة التي يمكن أن تشاد استنادًا إلى المبادئ التي تنطوي عليها هذه الآية القرآنية عمارة تستهدف الروحي بمعنى الترابط والتآزر الاجتماعي والنفسي، مما يجعل العمارة - إذا ما أرادت ترجمة هذه الآية إلى منشآت - تعتد بالكتل البشرية الكبيرة، وبالحرص على نوع من التضامن داخل الكتل الأصغر المكونة للكتلة الكبيرة، وعلى السلام فيما بين الذرات الأصغر التي تتألف منها هذه الكتل، وإذا كانت العمارة الإسلامية عمرانًا لا عمارة، ومن البيّن حسب «ابن خلدون» أن العمران يجمع، بل يوحّد بين العمارة والحياة الاجتماعية ضمن كل تاريخي واجتماعي موحد يطلق عليه اسم العمران، وهذا يعني أن العمارة الإسلامية بطبيعتها عمارة إنسانية واجتماعية تعتد بالجماعة ولا تهمل الفرد وتراعي الكلي ولا تتنكر للخاص، وهذا يجعلها عمارة تكاد تكون مبرأة من الانحياز لكون منهجها إنسانيًا - إن جاز أن للعمارة منهجًا - وأهدافها ليست سوى الإنسان نفسه.

وللبرهنة على هذا كله سأقوم بتحليل عملين، أحدهما أنشئ في إحدى أطوار الحضارة الإسلامية الحديثة وهو جامع الإمام تركي بن عبد العزيز والذي أنشئ سنة ١٩٢٠ تقريبًا، وبين أحد أعمالي - المتمثلة في جامع الإمام تركي بن عبد العزيز والذي أنشئ سنة ١٩٨٧ - ١٩٩٢ م على أنقاض الجامع السالف ذكره - لأبين استمرار اللاانحياز وتواصله بين العملين.

وإذن فمهمتي الكشف عن العناصر التي تكشف عن التبني الخلاق للمعطيات الثقافية مما يبعد العمل عن أن يكون منحازًا، وتجنب التبني السلبي المقلد، سواء لأعمال من الحضارة الإسلامية، أو لأعمال من الحضارة الغربية مما يؤدي بمن يقتبسونها إلى الوقوع في الانحياز المنهجي والتشويه المعرفي والتكرار التاريخي الذي يؤدي بصاحبه إلى العقم خلف واجهة فنية مزعومة.

وأما مسار التحليل فسيأتي من خلال رؤيتي للعمارة كناتج لعدد من المعطيات المترابطة ومن أبرزها على التوالي:

* المعطى الثقافي.

* المعطى البيئي.

* المعطى التشكيلي والتقني.

المعطى الثقافي

فالعمارة كتعبير هي محصلة هذه المعطيات جميعها، بل هي التي تفعل دورًا بالغ الأهمية في تثبيت المفهوم لتلك القيم والمعطيات التي تولدت عنها، لأنها بمثابة الإقرار المعلن الذي يضطلع بهذا الدور، والذي يحقق الاتصال والتواصل بين الحاضر والمستقبل مما يجعله حدثًا تاريخيًا ذا قيمة.

سأعتمد في قراءتي لمدينة الرياض ـ وهي مدينة عربية إسلامية قديمة ـ على صورة فوتوغرافية التقطتها عدسة مصور عام ١٩٢٠م لمنطقة وسط الرياض، والتي اشتملت من ضمن ما اشتملت عليه قصر الحكم آنذاك والمرتبط مباشرة بالمسجد الجامع في تلك المدينة.

تضطلع الصورة بالتعبير عن الأهمية البالغة لهذا المُنشَأ وعن الدلالات الفنية التي يمكن قراءتها من خلال الحركة الكثيفة للناس من حوله. ومما ينم عن التصاق الإنسان المسلم، في تلك المدينة، بحدث العبادة ووعيه التام لأهميته في تسيير يومه هو المصاطب والمتاجر التي احتلت مكانها من حول الجامع فرسمت حدوده كمُنْشَأ جاذب للحركة.

إن هذه اللحظة التاريخية التي استقبلتها عدسة المصور لم تتأثر اعتباطًا من أجل التصوير ذاته، وإنما كانت نتيجة حتمية لحركة المدينة، التي فرضت على المصور تسجيلها، واليوم يعرضها المواطنون المثقفون على جدران منازلهم ومؤسساتهم كشاهد يُعْتَز به لما تحمله من قيمة ثقافية وروحية لهذه الحاضرة العمرانية.

وجدت نفسي أمام سؤال ظل يراودني دائمًا ألا وهو: ما الذي يمكنني أن أفعله لأجعل من هذه الرسالة التي توثقها هذه الصورة حياة نابضة في قلب كل عربي مسلم وسعودي. وماذا يجب أن أفعل كي يحسن الجميع قراءة هذه الصورة التي أصبحت في عداد الماضي بعد هدم البناء لتشييد مُنشأ آخر في مكانه.

وأمام هذه التساؤلات الكبيرة أدركت أهمية انتمائي لتلك الثقافة وروحها، فهي وحدها التي يمكن أن تسعفني لاستنباط قراءة ذات دلالات حضارية خاصة بالحضارة الإسلامية ككل، وبالسعودية ونجد بالذات، فعدت لأبرز بوضوح دور الجامع الملتصق بقصر الحكم والمرافق الحيوية في وسط مدينة الرياض القديمة مما ساهم في قراءة الدلالات السلوكية لهذا الالتصاق.

لقد عكست صلة الربط مع الجوار بوضوح تام الرؤية الاجتماعية للعمران البشري لأنها جاءت لتعبر من خلال الاندماج والتماثل مع هذه الكتلة البشرية عن قدرتها على توليد نموذج اجتماعي أصيل غير متحيز، أما أوقات الصلاة فقد جاءت لتؤكد أهمية إثراء علاقة الفرد بالفرد من خلال اللقاء الذي يتم تحت سقف الجامع ضمن الطروحات الثقافية التي تحددها طبيعة هذا المكان.

وبهذا أكون قد قمت بمحاولة لتغليف هذا المحتوى السلوكي بغلاف عمراني يستقرئ الماضي بقيمه ومضامينه الأخلاقية، ويحفز إنسان الحاضر والمستقبل على أن يحسن التعامل مع هذا المنشأ ويستوعب معانيه والذي لن يتم إلا بممارسات أولي الألباب، أي بنوع إنساني يتميز بانتمائه لهذه الحضارة الإسلامية، ويمارس حياته من وحيها وفي أطر نظمها.

وهكذا أكون قد أعدت الحياة لتلك الوثيقة ـ الصورة الفوتوغرافية ـ عن طريق مفهوم عمراني جديد يستدعي المضامين الحيوية في الصورة ـ الوثيقة، دون الأشكال التعبيرية المادية منها.

ومن الجدير ذكره هنا أن هذه القصة الروائية لن تتم فصولها وتكتمل دون التنظيم بين رأس الهرم ـ ألا وهو صانع القرار ـ وبين المجسد لها على صورة منشأ عمراني حديث. وكأنني أريد أن أقول هنا إن حلم القيمة الأخلاقية وليس التعين المادي له كما كان في يوم من الأيام ـ هو الذي راود أحلامي وأحلام صانعي القرار في آن واحد، فجاء ليحوّل الرؤيا الضبابية التي كانت تحملها تلك الصورة إلى رؤيا متعينة تجسدت بوضوح على شكل عمران له من الفعالية على مستوى الحيز المكاني ماله منها على مستوى المدينة ككل فأصبح منشأ شاهدًا على عصره يتجاوز في حضوره الماضي والمستقبل.

هذا يؤكد أن العمارة الإسلامية بطبيعتها عمارة إنسانية واجتماعية تعتد بالجماعة ولا تهمل الفرد، وتراعي الكلي ولا تتنكر للخاص. وفيما يتصل بالعملية الإبداعية فإن لا شعوري الفني الذي تكوّن في ظل الثقافة الإسلامية هو من العناصر التي تساهم في صياغة أعمالي المعمارية بوصفها تجليات فنية في ميدان المعمار لبنية ثقافية هي البنية الإسلامية، مدركًا بذلك أن المعمار يمثل نمط العمل الفني الذي يتلقى جماعيًا وأن لقوانين هذا التلقي دلالة تعليمية. فالعمل الفني المعماري هو الذي يستغرق في الجماهير لأن طبيعة العمارة تستدعي الاستقبال الجماعي المتزامن له.

لكن الصعوبة التي تواجه المعماري اليوم هي: كيف السبيل لاستنباط نموذج معماري إسلامي مستقل داخل عالم إسلامي شديد الارتباط وعظيم التأثير بما يجري حوله في عصر الحضارة المابعد صناعية؟!

إن إبراز الثقافة الإسلامية معبرًا عنها في صيغة معمارية يستدعي منا كلّ في حقل اختصاصه أن يعيد صياغة الرؤى الإسلامية بصورة تسمح له بأن يكون قادرًا على المحافظة على هويته من ناحية وعلى عدم الدخول في تناقض وظيفي مع منجزات العصر منسجمًا مع الذوق المعاصر للمسلمين، هذا الذوق الذي يصاغ في الغالب عن طريق أجهزة

الإعلام التي ليس للمسلمين سلطة عليها ولا حتى في بلاد الإسلام.

إن التكوين العمراني لجامع قصر الحكم يعبر خير تعبير عن افتراض يقوم فحواه على التفاعل بين هذا الحيز المكاني - الإيماني - والبنى الحضارية للأمة، الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية. لقد حطم هذا النموذج الانعزالية التي فرضت على دور العبادة وعلى المسجد بالذات، في السابق كان حدث العبادة يضفي على الممارسات الأُخرى التي كانت تتم داخل المسجد، في جواره أو في محيطه - القيمة السلوكية، التي حافظت بدورها على التوازن النفسي والروحي للأُمّة.

وعندما أفرغ الجامع من محتواه السلوكي ليبقى حدث العبادة كأداة دون ما يرافقه من أحداث الحياة اليومية، تلك الأحداث التي كان يضفي عليها حدث العبادة شيئًا من القداسة والروحانية أصبح الجامع شكلًا خاليًا من أي مضمون، بالرغم من كل الاجتهادات المعمارية التي تصاغ لتشكيله. إن هذا الفصل بين الجامع ووظائفه الشاملة المرتبطة بمجريات الحياة اليومية هو بعينه التحيز لحضارة الغرب التي تؤمن بالتخصص، بالفصل بين الأنشطة والوظائف.

ولقد تجسدت هذه الرؤيا الثقافية لموقع الجامع في المجتمع الإسلامي بشكل مباشر وصريح في مشروع جامع علي بن أبي طالب في قطر بالرفض الكامل للقوانين والأنظمة التي فرضتها الهيئة الأجنبية المشرفة على هذا المنشأ بالتخطيط لموقعه والتي كانت تعكس مفهوم الحضارة الغربية وقيمها حول دور العبادة في النسيج العمراني لأية مدينة.

أما جامع الدولة الكبير في بغداد فإنه يمثل رؤيا متحيزة من حيث اختيار موقعه النائي البعيد عن حياة المدينة وحركتها، فجاء الطرح ليقترح الجامع كنواة لمدينة أُخرى جديدة تكون بمثابة البوتقة التي تنصهر في داخلها مع أحداث الحياة اليومية من خلال نسيجها الحضري، لقد بدا هذا واضحًا من خلال معالجتي للمكان والحيز العمراني للجامع ومرافقه.

المعطى البيئي

لا شك أن الوعي الثقافي ينعكس على حساسية التعامل مع العنصر البيئي «الأيكولوجي» فحالما ندرك خطر الغزو الثقافي الذي سرعان ما يخترق مقومات الوعي لدينا ليبدو على هيئة أنماط استهلاكية مغرية ومتعددة المظهر نتبين الأهمية البالغة للتعامل بدقة ووعي مع مكونات المعطى البيئي ـ الأيكولوجي بعناصره المتعددة من مناخية وجغرافية وموارد طبيعية. . . إلخ.

إننا نسعى لتغيير أنماط الاستهلاك في ضوء وعينا لمعطيات هذا الواقع، كي نمهد لتطوير تقنيات العصر وأدواته لتخدم صورنا الذاتية عن الواقع الذي نعيشه. فهذا الوعي هو الذي سيساهم في الإجابة عن تساؤلات كبيرة تواجهنا أثناء مسيرة التشييد والبناء لمنازلنا وأحيائنا ومدننا.

فعلى الرغم من أن دراستي المعمارية في ألمانيا قد مكنتني من السيطرة على الآلية الذهنية التي يعمل بمقتضاها العلم المعماري الغربي فقد اكتشفت الحاجة إلى البحث عن آلية جديدة تكون نامية نموًّا طبيعيًّا من داخل ثقافتنا كما هي متجسدة في التصاميم المعمارية الإسلامية عبر تاريخ الحضارة الإسلامية.

وإذًا فالمسألة في نظري هي كيف نتمكن من اكتشاف آلياتنا الخاصة في التصميم أولاً، وإغناء هذه الآليات المنبثقة من ثقافتنا إغناءًا مستمرًا ثانيًا. بحيث يتحول التصميم المعماري لا إلى مجرد رغبة في الانتقال بالتصميم إلى حيز التقنية وإنما أيضًا في البحث داخل هذا التصميم وعبر هذا التنفيذ عن جوانب ما تزال خافية على المعماري المسلم اليوم من تلك الآلية التي يفترض أن الثقافة الإسلامية توفرها في مجال التصميم الحيزي مثلما وفرتها في ميدان علوم اللغة والتفسير والحديث وعلم الكلام.

إن المنظور المعماري عندما كان يقدم في الماضي حلولاً واعية للحيز المكاني والتي كانت تجسد التفاعل بين النتاج العقلي والناتج التطبيقي إنما كان نتاج وعي ببعد آخر أكثر شمولية لاحتوائه للناتج

العقلي والناتج التطبيقي معًا، ألا، وهو الإيمان الذي يضفي قدرًا من الروحانية على العمل نفسه وعلى التعامل مع الطبيعة ومكوناتها في الوقت ذاته.

إن هذا الطرح لا يتنكر لتقنية العصر ولكنه يخفف من سطوتها واستبدادها بالإنسان عندما تهدر بموارد الطبيعة التي تهددنا بالنفاذ.

إن استخدام أجهزة التبريد «على سبيل المثال لا الحصر»، بإفراط مبالغ به من أجل تحقيق النتائج السريعة هو نفسه الذي سيؤدي إلى هلاك الإنسان عن طريق الإسراف في استخدام المواد الطبيعية.

ولعل هذا الفارق بيننا وبين الحضارة الغربية التي تهدف من خلال البحوث والإنجازات العلمية إلى التحكم التام بالطبيعة وتسخيرها لخدمته، على العكس من الهدف الذي يضعه الباحث المسلم نصب عينيه والذي كان دافعه للبحث دافعًا إيمانيًا يثري من خلاله أبعاد معتقداته الإنسانية.

هذا هاجس دفعني للنظر بجدية في نظم معالجة المناخ في عدد من المنشآت المعمارية التي صممتها، ولعل المسجد الجامع في الرياض ـ كان نموذجًا لبدايات لا تزال خاضعة للدراسة والتطوير، ولقد تجسدت هذه الرؤيا بصورة أوضح في الطروحات التي قدمت لتصميم مقر غرفة الصناعة والتجارة في مدينة الدمام ـ السعودية أيضًا.

وقد تبدو هذه المحاولة أكثر جدية في عمل مشترك بين زميلي الدكتور عبد الحليم إبراهيم وبيني في مشروع واحة العلوم والفضاء في الرياض ـ والتي تسعى إلى تقديم صورة واعية تعبر عن الحساسية والشمولية في التعامل مع البيئة والتي من خلالها فتحت لنا الآفاق لندرك كيف تضفي العمارة بعدًا معرفيًا أوسع.

ولعل القصد من بعض ما ذكر هو إبراز خصوصية التعبير الملتصقة ببيئة جغرافية ومناخية وطبيعية بعينها لتصبح هي بدورها عنوانًا لحضارة هذه الأُمّة بعينها ـ ألا وهي الحضارة الإسلامية.

إن العمران جزء لا يتجزأ من تاريخ الفكر، فالجديد فيه لا يلغي القديم، بل إن كل جديد فيه إنما هو في الحقيقة إعادة بناء أو إعادة قراءة للقديم، والتطور هنا يتم من خلال التعامل مع القديم ومن خلال توظيفه أنواعًا أُخرى من التوظيف وليس من خلال إلغائه تمامًا.

وهذا ما نتمثله بوضوح في الحضارة الإسلامية الممتدة من جنوب شرق آسيا إلى أواسط أوروبا، هذه الحضارة التي انفتحت على غيرها من الحضارات وانتقت واختارت ما يتلاءم ومعطياتها الثقافية، ولا تزال إنجازاتها المعمارية التي تمت تحت إهابها حية حتى الآن لأنها لعبت دورًا فاعلاً في تثبيت الحوار بين الكلي في هذه الثقافة وبين الخاص فيها، وليس أدل على نجاح هذه الحضارة في استيعاب غيرها وتمثله من التنوع الشديد في نتاجها المعماري هذا إضافة إلى الكم الهائل الذي تميز بإضفاء الحياة والحيوية لهذا النتاج، لقد كان هذا عندما كانت الحضارة الإسلامية حضارة قوية لا يهددها خطر الغزو الخارجي ولا نفاذ أنماط الاستهلاك إلى أنظمتها الداخلية لتهددها باستبدال كل شيء من أجل تحديثه.

وعلى النقيض من ذلك فإننا نرفض هذا التحديث المفتعل الذي لا تأريخ له، لأنه يلغي الزمن الماضي من حسابنا لاغيًا خصوصيته الثقافية بشكل عام وأدواتها التعبيرية بشكل خاص، هذه الخصوصية التي تزداد أهميتها فيما نحن بصدده إذا نظرنا إليها بوصفها نتاجًا تاريخيًّا يحمل عبر الزمن تصورات وآراء ومعتقدات، وأيضًا طرائق في التفكير وأساليب في التشييد والبناء.

لقد غيرت الحضارة الغربية التي تسود عالم اليوم معالم مدنٍ هامة من حواضرنا التاريخية فغيرت وجه القاهرة وبغداد ودمشق فأصبحت غربية الطابع في مبانيها ومنشآتها وحتى معالم الفقر في تلك المدن ـ مدن الصفيح ـ هي أيضًا اكتسبت طابعًا غربيًّا تمامًا.

أما بعض التجمعات السكنية التي لم تطلها يد الغرب بحكم انعزالها الجغرافي وبُعْدها عن مراكز الجذب لحركة الغرب الاستعمارية

ومطامعه الاستراتيجية فإننا نجد تجمعًا حضريًا كمدينة الرياض القديمة التي كان لها الحظ في البقاء وفي أن تلتقط ما تبقى من مفرداتها عين مدركة لأهمية المنجزات العمرانية المحلية والتي هي بمثابة وثيقة هامة تحمل أسباب وشرعية وجودها.

أعود لقراءة تلك الصورة التاريخية لجامع الإمام تركي بن عبد الله في وسط مدينة الرياض ولم تكن هذه المدينة شيئًا آخر غير الامتداد الطبيعي لهذا النمط العمراني الذي مثله هذا المسجد ـ الجامع وهو حال الكثير من المدن الإسلامية التي تميزت بنمط سائد ـ هو بحد ذاته يمثل التفاعل الاجتماعي المتنامي بين العناصر الأساسية التي تحفز على التوطين والسكن.

لقد حاولت أن أستشف ذكاء الفطرة الإنسانية في معالجة الحيز العمراني، فتبينت أن حدث التشييد هذا تمّ وفق برمجة ذهنية مسبقة هي أشبه في أحداثها المتلاحقة والمتتابعة بتلك التي نراها في أحداث التشييد وفق التقنيات المعاصرة ـ أن الثابت في هذه الأحداث هو مبدأ التخطيط الذهني المسبق والبرمجة، أما المتغير فيها فهو تطور أدوات التعبير من خلال تعقد وتداخل تقنياتها.

لقد كان الناتج التقني في تعبيره يقابل ما أنجز في الماضي من تعابير تشكيلية للحيز المكاني ليقف كلاهما شاهدًا على خصوصية هذه الثقافة.

وعندما يتجسد المسجد الجامع نتيجة للتفاعل الواعي بين معطياته الثقافية والبيئية والتقنية ـ التعبيرية ـ فإنه يصبح بحد ذاته ـ مدرسة قائمة ومستمرة، لأنه ذاكرة المدينة والناس، تساعدهم في إعادة الصياغة لعمرانهم على المستوى الشخصي والعام على حد سواء، وهنا يكمن الدور الفاعل والهام الذي تقوم به العمارة ـ وبشكل ضمني غير معلن ـ في تهيئة البيئة التحتية لتشييد تجمعات عمرانية واعية برسالتها الثقافية الشاملة لتمهد الطريق للنهوض بالإنسان والأُمّة، لأن النهضة، أي نهضة، لا بد أن تنطلق من تراث تعيد بناءه بقصد تجاوزه، ومن الخطأ الجسيم الاعتقاد

في أن الذات العربية يمكن أن تنهض بالرجوع إلى الماضي و «اختيار» ما «يصلح» منه، كما أنه من الخطأ الجسيم كذلك الاعتقاد في أن هذه الذات يمكن أن تنهض بالإعراض الكلي عن ماضيها والانتظام في تراث غير تراثها أو الارتماء في حاضر يتقدمها بمسافات شاسعة، كلا إن الإنسان لا يمكن أن يبدع إلا داخل ثقافته وإنطلاقًا من تراثه. إن الإبداع بمعنى التجديد الأصيل لا يتم إلا على أنقاض قديم وقع احتواؤه وتمثله وتجاوزه بأدوات فكرية معاصرة تتجدد بتجدد العلم وتتقدم بتقدمه.

إننا نسعى لتقديم طرح عمراني يخلو من العبثية والهوائية، إننا نريد أن نأخذ بيد كل مواطن نساعده على قراءة جذوره الثقافية الخاصة التي تميزه عن غيره من الثقافات، بالرغم من أنها هي نفسها تجمعه بغيره عندما يساهم هذا الخاص بالجديد الذي قدمه لحضارته وللإنسانية عامة.

كل ذلك لأن الحدث العمراني كان نتاجًا لتفاعل المعطيات الخاصة بالتعبير الفني مع معطيات البيئة المحلية، والتي أعادت التكوين ونجحت في ذلك من خلال تولد معارف جديدة ناتجة عن تعايش هذه المعطيات كلها داخل الإنسان المدرك لما يعرف ولما يشكل فأتت الصياغة بذلك متكاملة شاملة.

علينا أن نقوم بواجبنا على أكمل وجه، متسلحين بالإيمان الواعي الذي يفتح لنا آفاق الرؤية الإنسانية الشاملة والذي يدفعنا للمبادرة لتقديم منهج يكون له دوّر فاعل في حضارة العالم في عصرنا، مدركين أن التبني الموضوعي للثقافة الإسلامية هو السبيل الوحيد الذي يجنبنا الوقوع في التبني السلبي المقلد سواء لأعمال من الحضارة الإسلامية أو لأعمال من الحضارة الغربية مما يؤدي بمن يقتبسونها إلى الوقوع في الانحياز المنهجي الذي يجهض مشروع النهوض بالأمة ويحول دون أن تكون العمارة إحدى اللغات التعبيرية التي تبشر بولادة ثقافة جديدة يلعب الإسلام دورًا فاعلاً فيها.

٨ ــ مواجهة مع مفاهيم التحيّز في الفراغ المعماري

من الحوض المرصود إلى ميدان الراجستان

د. عبد الحليم إبراهيم عبد الحليم

١ ـ مقدمة

١ ـ ١ ـ من الحوض المرصود إلى ميدان الراجستان

الحوض المرصود بِركة من برك قاهرة العصور الوسطى في نسقها التقليدي، ردمت البركة وخططت كحديقة عامة ضمن مخططات الخديوي إسماعيل لتحديث القاهرة... ثم تداعت وتهالكت... وأصبحت عام ١٩٨٢ حين عرفتها مرتعًا للجريمة والإشغالات المخالفة وقليل من أطفال حي السيدة زينب وحي قلعة الكبش، يلعبون فيها ألعابًا غريبة تحاكي أحداث المديح وأهازيج المولد.

أما الراجستان... فهو الميدان الكبير بمدينة سمرقند عاصمة جمهورية أوزباكستان ـ إحدى الجمهوريات الإسلامية التي كانت ولنحو ٥٠ عامًا تحت هيمنة الاتحاد السوفييتي ـ وسمرقند كانت من قبل أحد أهم مراكز العلم والتجارة في العالم الإسلامي... ميدان الراجستان حين عرفته يوم ١٧ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٢ كان مسرحًا لتأهب جماعي لأهل المدينة لاسترداد هويتهم، والإمساك بأهداب ثقافتهم التي أوشكت على الانهيار تحت زعم التقدّم والعالمية الذي طرحته أعوامُ الهيمنة السوفييتية...

في حزيران/ يونيو ١٩٨٢ بدأت تجربتي مع الحوض المرصود بالدخول في مسابقة قومية لتصميم حديقة ثقافية للأطفال بمصر. . . وفي تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٢ ذهبت إلى سمرقند لتسلم جائزة الأغاخان للعمارة عن مشروع الحديقة التي بنيت على أرض الحوض المرصود.

١ ـ ٢ ـ اللحظة الأُولى

ساعات قبل أن أغادر مكتبي بالقاهرة إلى سفرة طويلة قرأتُ إعلانًا بالجريدة الصباحية تطرح فيه وزارة الثقافة مسابقة قومية لتصميم حديقة ثقافية للأطفال بأرض حديقة الحوض المرصود بحي السيدة زينب، وعلى الفور ذهبت إلى الموقع ومن مسافة رأيت مئذنة ابن طولون بشموخها وروعة نسبها وسرّها الدفين. وعلى مرأى من ابن طولون اقتربت من حديقة الحوض المرصود، ولثوان عبرت الأسلاك الشائكة التي تحدد أسوارها، لأمتص خفقة من خفقات المكان ثم لأهرع مرة أُخرى مهرولاً إلى سيارتي تمتلئ عيناي بجرعات من القبح، والفقر، والأذى مثل: أشجار مهملة، وأطفال مهلهلون، وروائح كريهة، وجرائم ظاهرة، وأطنان من المخلّفات البشرية، وغيرها تغطي المكان. وعلى الناصية من الحديقة دار للسينما قبيحة تنطلق منها رائحة عفنة وشخوص غريبو القامة والسحنة، ذوو أكتاف عريضة، ينتصبون في بلادة وتنطّع، وأولاد صغار يتساقطون على الألعاب المنتشرة حول السور في اكتظاظ عجيب، وعربات الحلوى "والكشري"، والقذارة والقبح يضجّان من كلّ مكان، وإعلان عملاق عن واحدٍ من أفلام العنف الآسيوي، يجاوره ويناطحه إعلانٌ آخر، وصورة بأضعاف الحجم الطبيعي لكتف امرأة عارية، وعنوان مثير لفيلم أمريكي للجنس. هكذا بدت لي حديقة الحوض المرصود للوهلة الأُولى: أشجار مهملة، وأطفال بؤساء، ورجال متنطعون، وعربات "النيشان" . . . إلخ.

هرولت إلى سيارتي تحت جلبة الشارع وضوضائه، وفي الطريق بدأ تيارٌ آخر من الرؤى ينبعث أمام عينيّ ويغطّي ما رأيت، وأدركتُ أن جوارحي لم تلتقط تلك العلامات المعذبة لقبحها فحسب، وإنما التقطت

أيضًا صورًا أُخرى تضج بالروعة والجمال؛ رأيت مسجد "سلار"، و"سنقر الجاولي" بقبتيه ومئذنته الرائعة، وكأنها في اعتلائها "قلعة الكبش" تشارك وتتآلف مع عشرات المآذن التي جاءت قبلها وبعدها بمئات السنين، ومئذنة "ضر غتمش"، ومئذنتي "شيخون". وعلى مدى البصر تشْرَئِبّ قامات مآذن "الرفاعي" و"السلطان حسن" و"القلعة"، وكأنها تشارك في عرس لا تنقطع زغاريده رغم مآتم القبح التي لا تنتهي من حولها.

رأيت البيوت القديمة المتواضعة تقف على حافة قلعة الكبش في تراص وتزاحم منسق واكتداس عجيب. صورة ذِكْر متصل عمره ألف عام أو أكثر، جصها المتداعي قطرات عرق المريدين والمداحين، ويقوم بينها - بين الحين والآخر - بتطاول غريب مبنى حديث ينتصب في بلاهة ودهشة، متخشبًا وسط هذا الحشد الذاكر المتجلي، وفوق الأسطح بيوت الحمائم الخشبية تأوي أزواج الزاجل مما يعشقه سكان الحي العتيد، ويطلقونه في مباريات تراها الحديقة عصر كل يوم.

رويدًا اختفت صورة القبح والعفن التي ملأت عينيّ للوهلة الأُولى وتبلورت أمامي رؤيا لمعنى وأهمية المسابقة... بناء حديقة للأطفال على أرض الحوض المرصود هو - في حقيقته - مواجهة مع قوى القبح والتيه والعته التي عمت عمارتنا، بل وحياتنا لمدة طويلة، وهو انتشال لهذا المكان الطيّب من وهم التحديث الذي بدأ بتخطيط الحديقة الفرنسية على أرض الحوض المرصود، وانتهى إلى أقصى درجات الانفصال والانقطاع بين ثقافة المنطقة وبين عمرانها، وهو استحضار لكل ما هو طيب في عالم البيوت البسيطة المتواضعة التي تحف بأرض الحوض المرصود. المسابقة هي استعادة لدور العمل المعماري كجزء من إعادة حق المواطنة إلى أهل هذه المدينة، وهو أيضًا تقرب واقتراب من الحق بالعمل الصالح، في حيز لا يضيع فيه أجر من أحسن عملا وسط صحبة رائعة من الأعمال الصالحة، ساعتها أدركت أن العمل في حديقة الحوض المرصود موصول بتيار من المعاني أكثر عمقًا من متطلبات المسابقة، وأكثر التصاقًا بلحظات ذات عمق وقيمة في حياتي وعملي، بل وربما في حياة وعمل الكثيرين.

١ ـ ٣ ـ التاسع من يونيو ١٩٦٧

في التاسع من يونيو (حزيران) ١٩٦٧ خرجت مع الملايين من أهل مصر إلى شوارع القاهرة نواجه بالزحام لحظة الوعي بالهزيمة، وفي الزحام أدركت أن هذه اللحظة خط فيصل بين نمطين للحياة والعمل؛ **الأول**: لا يرى الإنسان في قلب ما يعمل، **والثاني**: لا يرى سوى الإنسان في قلب العمل والحياة.

النمط الأول دافع للهزيمة، والثاني مخرج منها.

لسنوات مضت حاولت أن استمر في عملي كدارس وممارس للعمارة التي تعلمتها خلال النمط المستقل عن جوهر الحياة، ولكن عبثًا حاولت، فقد تحولت هواجس التاسع من يونيو إلى تساؤلات ملحة عن طبيعة تلك اللحظة وكنهها، والتي بدت لي كثغرة غير عادية في بنيان مستمر من العادية، وانقطاعة تنبثق منها طاقات دفينة غير معروفة أو مدركة، وحيز عارم من الرؤى التي لا تحتاج لقرائن أو براهين لنقربها من الحقيقة. لحظات تحمل مصداقيتها في ذاتها وفي دقائق أحداثها... لحظات يبدو فيها الزمن وقد انبسط، والفراغ وقد تفتح لحيز مذهل من الرؤى والمعارف.

من القاهرة إلى بينين بنيجيريا وأحداث الحرب الأهلية، ثم إلى الولايات المتحدة وحركة الطلاب العارمة تحولت التساؤلات إلى أسئلة محددة وبرنامج عمل منظم، هل تعنى لحظات الانكسار والتوقف وعدم الاستمرارية نسقًا؟ أم هي محض لحظات عابرة موقوتة بظروفها، مبعثرة في حيز الفعل الإنساني، غير محكمة البناء؟ هل هذه اللحظات جزء من بناء متكامل، غير ظاهر، وقادر على تفجير الطاقات الإبداعية للإنسان ودفعها مرة أُخرى في تيار الحياة العادي؟ هل هي لحظات تجديدية تكسر هيمنة البناء العادي على الحياة والعمل، لتدفع فيه بطاقة التجديد والحيوية؟ أم أنها رد فعل للأزمات؟

واقتربت بي الأسئلة من حيز العمل السياسي أحيانًا، والسعي النظري حوله أحيانًا أُخرى. ولكنني أدركت وبجلاء شديد أن السعي

والتساؤل خارج عن هذا النطاق، ولم يكن أمامي إلا أن أطرح السؤال على ما أعرفه جيدًا... وأتساءل بالأدوات التي أتقنها، وكلاهما المعرفة والأداة يقعان في مجال البناء والعمارة... هل هناك في البناء لحظات تماثل في كنهها لحظة التاسع من يونيو؟ هل احتفال حجر الأساس في طول الريف المصري وعرضه وزخرفة البيوت في النوبة، وقطع الأشجار في بينين بنيجيريا، وتقسيم الأراضي في ريتموشند في كاليفورنيا ـ هل هذه الأحداث التي تحيطها الشعائر والاحتفالات ذات قربى بيوم التاسع من يونيو؟ أم هما فصيلتان مختلفتان من الفعل الإنساني؟ هل ترتبط أحداث البناء الاحتفالية بحس التجديد والحرية والانطلاق مثلما تفجر أمام عينيّ وعيون الملايين بالتاسع من يونيو.

وهل هناك صلة بين هذه الأحداث الاحتفالية المبعثرة في أنشطة البناء اليوم وبين ما تمثله لحظة الثورة؟ أم هي تصورات واهية؟ هل يمثل الاحتفال في البناء جزءًا من تراث الانقطاعة المبدعة التي تخللت معظم الأعمال الفنية والتحولات الثورية الكبرى.

وكان طرح السؤال في مجال العمارة بمثابة تساؤل جوهري، هل هناك في البناء عملية إبداعية تربط البناء بجذور الإبداع في الحضارة؟ وتتمثل في تلك اللحظات التي نرى لها ملامح واهية في مباني اليوم وفي أطره المتداعية في أحداث مبعثرة يبدو فيها الاحتفال مدعاة للسخرية أكثر منه للتأمل فيما وراءه من عملية إبداعية وتجديدية؟!

١ ـ ٤ ـ احتفالات البناء

لقد كان نتاج هذه التساؤلات وأعوام أمضيتها في محاولة الإجابة عليها سواء في البحث العلمي، أو العمل المعماري والعمراني، هو ثلاث قناعات أساسية:

أولاً: إن كافة المجتمعات الإنسانية ـ ومنذ بدايتها وحتى وقت قريب قد نسجت حول أحداث معينة في عملية البناء شعائر واحتفالات، وأحاطت هذه الأحداث بجو من القداسة واللاعادية، وأن هذه الأحداث

يتوفر لها بعدان متلازمان؛ **الأول**: تقني مادي يرتبط بخطوة، أو عملية فنية، أو ذهنية محورية في عملية البناء، مثل وضع حجر الأساس، أو توجيه المبنى، أو تحديد علاقته بما حوله، أو إقامة هيكله الأساسي... **والبعد الثاني**: يمكن الإشارة إليه كبعد كوني، أو لامادي. وهو ربط الجانب التقني ببنية المعاني والرموز في حضارة مجتمع المبنى ومحيطه، وفيه دومًا توصل اللحظة الآنية للحدث التقني بجذورها في أساطير الحضارة المعنية وعقائدها وتقاليدها، هذه الأحداث الاحتفالية حول لحظات بعينها في البناء ليست قاصرة على ثقافة معينة، أو موقع جغرافي، أو مكاني، أو حقبة تاريخية بعينها. ولكنها تمثل ظاهرة إنسانية وترتبط بالوجود الإنساني في قالبه الاجتماعي، أو الجماعي.

ثانيا: إن هذه الأحداث الاحتفالية في البناء تشترك في عدة سمات أساسية بصرف النظر عن الموقع، أو الظرف الثقافي والاجتماعي الذي تتم فيه، وأن هذه السمات تقربها من كونها جزءًا من عملية حيوية متكاملة تربط البناء بمفهوم الحياة والوجود كما أدركته الثقافات الإنسانية المختلفة، وكما عبّرتْ عنه خلال طقوسها ومعتقداتها وأساطيرها، سواء في موقع هذه اللحظات من عملية البناء، إذ تمثل كل لحظة انتقالة جوهرية من حالة إلى حالة، فوضع حجر الأساس هو انتقالة من أرض إلى إعلان ميلاد للمبنى، وتوجيه البناء هو انتقالة من عشوائية إلى توجه وانخراط في نسيج البناء أو طبيعة هذه اللحظات إذ تمثل كل لحظة انكسارة، أو انقطاعة عن عادية العمل الإنتاجي للبناء وماديته وانتقالة إلى حيز يرتبط فيه العمل بهوية الجماعة ورموزها وثقافتها.

ثالثًا: إن العمارة الحديثة كجزء من حركة فكرية ومفهومية أعم قد حجبت هذه العملية عن أنشطة البناء، بل إن المتأمل في طبيعة البناء اليوم، ليكتشف أن أحكام هيمنة القوانين والمؤسسات على عملية البناء تتمثل في نفس الأحداث أو العمليات التي كانت معظم المجتمعات تصبغ حولها طقوسًا واحتفالات تربط النشاط التقني للبناء بالبعد الثقافي والحضاري لمجتمعه.

ونتاج هذه القناعات أصبح لي موقف من العمل المعماري وطبيعته، فقد أصبحت أرى العمل المعماري بمثابة مواجهة وحشد لقوى الإبداع في مواجهة التحيز القائم والمستبطن في مفاهيم وأساليب العمل المعماري في إطار الحداثة، والتي تحجب قوى الإبداع الذاتية للمجتمعات عن عملية البناء، وتحيد بالبناء عن مهمته ومساره التاريخي كأداة من أدوات الجماعة الإنسانية لتأكيد وجودها والتعبير عنه، بل في كثير من الأحيان فقد كان البناء جزءًا لا يتجزأ عن الوجود ذاته... تلك أصبحت قناعتي، وأصبح العمل والحياة بالنسبة لي بمثابة محاولة لتحقيق هذه القناعة.

غادرت الولايات المتحدة بعد سنوات أمضيتها في جدل ومجاهدة مع مفكرين فيها وأساتذة وطلاب، وبلورة نظرية لفكرة التجديد والحيوية في عملية البناء، أصبحت فيما بعد رسالة للدكتوراه عنوانها «**احتفالات البناء**». حاولت فيها الدفع بأن هذه الأحداث ـ واقعًا ـ هي جزء من بناء متكامل يقوم في قلب كل عمليات البناء وفي كافة الحضارات، وأن هذا البناء قائم في عمليات البناء المعاصرة، وإن كان محجوبًا بفعل مفاهيم ومؤسسات العمارة الحديثة. عدت إلى مصر بعد قناعة أكثر عمقًا مغزاها أن العمل في هذا الاتجاه يعني مواجهة أكبر بكثير من أبعادها المهنية، وأن مصر هي المكان الذي أستطيع فيه أن أمارس هذه المواجهة، وأتحمل تبعاتها بقناعة ورضا.

١ ـ ٥ ـ التحيز وبناء الحديقة الثقافية

والورقة التالية تتناول إشكالية التحيّز في مفاهيم العمل المعماري المعاصر، وتعرض لمشروع الحديقة الثقافية للأطفال، الذي تمّ تنفيذه بحي السيدة زينب، والذي يمثل بالنسبة لي ـ فكرًا وتطبيقًا ـ مواجهة مع التحيز القائم في مفاهيم العمل المعماري اليوم، والتي قد تحجب المعماري عن أصول الإبداع في ثقافته، وتنحرف به عن جذوره وصلته بمجتمعه.

والورقة في شقها الأول تقوم على عدة مفاهيم فلسفية ونظرية تمثل

وجهة نظر الباحث تجاه العمل عامة، والعمل المعماري خاصة، وعلاقته بموضوع التحيز، ويمكن طرحها كالتالي:

أولاً: إن جوهر الحياة الإنسانية والفيصل الفارق بينها وبين قوالب الحياة الأُخرى هو السعي نحو التعرف على الحق والتعبير عنه، والتحيز في جوهره حجب لإرادة الخلق، وتحدي للسعي نحو التعرف على الحق والتعبير عنه.

ثانيًا: إن قوالب الإنجاز الإنساني في أعلى مراتبها في الفن، والأدب، والعلوم. . . هي بصورة أو أُخرى روافد لهذا السعي.

ثالثًا: إن السعي نحو التعرف على الحق قد يأخذ منهجًا ماديًا: غايته الكمال، وأدواته التفكير والتجريب، أو يأخذ منهجًا لا ماديًا: غايته الجمال، وأدواته الرؤيا والفن.

رابعًا: إن العمارة في هذا الصدد تمثل واحدًا من مجالات السعي الإنساني نحو التعرف والتعبير عن الحق، ويجتمع لها في كثير من الأحوال النهجان المادي، والروحي، وتتحقق في بعض الأعمال غايتهما: الكمال والجمال في آن واحد.

خامسًا: إن العمارة منذ فجر التاريخ وحتى وقت قريب كانت تعبيرًا عن السعي نحو التعرف على الحق، كما بلور في معارف الشعوب وعقائدها، وأن انفصال العمارة عن هذا السعي يرجع لغلبة نموذج معرفي مادي في مجال العمارة تعود جذوره إلى كلاسيكية القرن السادس عشر، وتتبلور سماته المهيمنة مرة أُخرى في مفاهيم العمارة الحديثة وخاصة عن الله، أو تناقضه مع فكرة الإيمان، وإرجاع تفسير الأمور كلها إلى قوالب وقوانين مادية. ومن ثم إعلاء شأن المادة، وإفراد الآلة أو الآلية كرمز أعلى للإنسان الجديد أو الحديث.

سادسًا: إن هذا النموذج يؤدي إلى عزل العمل المعماري عن عالمه ويحجب المعماري عن خطة الإبداع الجماعية المؤثرة في سعيه نحو الحق خلال مقومات وأطر ثقافته وحضارته.

سابعًا: إن تحكم هذا النموذج قد تمثل في عزل المبدع عن مقومات العمل الخلاق حضاريًا وعلى مستوياته المختلفة؛ فقد أعلى قيمة الآلة أو الآلية كرمز للإنسان والعمل المعماري: مثل ما جاء في مقولة لوكوريوزيه الشهيرة: المسكن آلة للعيش فيها، ونفي لخصوصية النسق الحضاري للجماعات الإنسانية بطرحه لفكرة المديول Module والشبكة كنسق مغلق مسبق لأي فكر أو تشكيل فراغي، ومن ثم فقد أعاد تكبيل المعماري في سلاسل الكلاسيكية التي جاء لينتقدها. أما أهم وأخطر أبعاد هذا التحكم والهيمنة فإنها تقع في استحداث أسلوب للبناء يعزل التصميم المعماري عن عملية البناء والتنفيذ، ويحيل التصميم إلى سياق محكم ومسبق من الأحداث والتصورات التي يطرحها المعماري بمعزل عن الجماعة التي يبنى لها أو ينتمي إليها وكذلك عن وسائل التنفيذ لتكون أداة لتحقيق مبنى لا ينتمي للواقع المعاش بقدر ما يكون امتثالاً لنظرية أو طرحًا مسبقًا. وهنا أصبح التصميم المعماري بمثابة حجب للعمارة عن حيز الإبداع الفردي والجماعي الذي تمثل في مشاركة وانفتاح النماذج التقليدية للبناء، ومخاطرة لانحراف العمل المعماري عن التعبير عن واقع الجماعة وهويتها، وإلى تزييف هذا التعبير والتحيز ضد هذا الواقع وحقيقة الجماعة.

في إطار هذا التكبيل وحجب الطاقة المبدعة للشعوب عن عملية البناء في كافة ممارسات العمارة الحديثة، فإن استكشاف «احتفالات البناء» من ناحية، وتجربة «**الحوض المرصود**» من ناحية أُخرى مثّلا جانبين للمواجهة الأُولى مع قوى التحيز في العمل المعماري في عالمنا اليوم. احتفالات البناء أصبحت بمثابة رؤيا ومفتاح لإمكانية التحرر من قيد الحداثة، واختزالها لنظم الحياة في نسق مغلق مسبق، واستكشاف لعمق هذه الإمكانية في تاريخ الشعوب وتقاليدها. وتجربة «**الحوض المرصود**» بكل خطواتها من التصميم... وحتى التنفيذ وإلى اليوم - أصبحت بمثابة تجربة عملية لذلك.

تنقسم الورقة التالية إلى جزءين أساسيين:

الجزء الأول: خمس ملاحظات نظرية حول التحيز وطبيعة العمل المعماري

وفيه نطرح خمس ملاحظات أساسية حول التحيز وطبيعة العمل المعماري. كل واحدة تتناول بُعْدًا أو سمة من سمات هذا العمل باعتباره نشاطاً إنسانيًا إبداعيًا يهدف ضمن ما يهدف إلى التعرف على الحق والتعبير عنه. وهذه السمات الخمس تمثل في مجملها جوهر العمل الإبداعي في العمارة، ومن ثم فإن تزييفها أو حجبها يمثل حجبًا للطاقة الإبداعية عن العمل المعماري. وسنتناول كل سمة ونبدأ بتأمل في طبيعتها ودورها في العمل المعماري، ثم ننتقل إلى قراءة عن ممارسة هذه السمة في تراثنا العربي الإسلامي، أو ما سبقه من التراث المصري. ونتوقف عند لحظة الانقطاع الحضاري الذي عانته شعوبنا العربية والإسلامية خاصة، وشعوب العالم النامي عامة خلال الحقبات الأخيرة من تاريخنا، ثم نخلص بطرح تصور عن التحيز الذي تمثله العمارة الحديثة، وفي النهاية نقدم تصورًا لمواجهة هذا التحيز.

الجزء الثاني: من الحوض المرصود إلى الراجستان

ويعرض هذا الجزء تفصيلاً لتجربة تصميم وبناء مشروع الحديقة الثقافية للأطفال بحي السيدة زينب بالقاهرة... خلال ثلاث مراحل أساسية للعمل:

المسابقة: وتتناول مرحلة المسابقة كيفية التعامل مع الأبعاد الرمزية والتنظيمية للبناء... بصورة تصل المعماري بجذور وتراث الإبداع في ثقافته، وهو ما نعتبره في إطار التجربة حدًا أدنى للمواجهة مع التحيز المعماري القائم اليوم.

المشروع النهائي واحتفال حجر الأساس

وينتقل العرض إلى تناول الأبعاد الاجتماعية والحضارية للعمل المعماري، وكيف أن التوصل إلى صياغة معمارية ترتكز على رمز ونسق

أصيل مستقل عن النموذج المادي ليس كافيًا، ويبقى العمل المعماري معزولاً عن مجتمع المبنى ولا يفجر طاقاته. ويعرض هذا الجزء لتجربة احتفال حجر الأساس وكيف وظفت لبدء علاقة بين المجتمع المحيط بالمشروع وعملية التصميم والبناء، والتي شارك فيها الأهالي والسكان مشاركة مبدعة وفعالة في تشكيل المبنى وتوجيه مسار قراراته وهويته بصفة عامة...

عملية البناء

وتتناول الأبعاد المؤسسية لعملية البناء، والمواجهة مع السلطة، وطبيعة الأدوات التي يستخدمها المعماري لمواجهة هذا التحيز في عالم اليوم.

الجزء الأول: خمس ملاحظات

٢ ـ ٢ ـ الملاحظة الأُولى: حول الرمز والترميز في العمارة وتحول الرمز من وعاء للهوية إلى سياج للتبعية.

إن بداية العمل الإبداعي في العمارة سؤال جوهري يطرحه المعماري ضمنًا أو علانية حول ماهية العمل وكنهه، سؤال يرسي أو يؤصل العمل في جذوره الحضارية والاجتماعية، ويبلور لب المعنى الذي ينتمي إليه المبنى والإجابة عن هذا السؤال هي صياغة للرمز أو استحضار للصورة الكلية التي في إطارها يمكن طرح الصور والرؤى الأُخرى التي تشكل ملامح المبنى...

فالرموز في العمارة إذن هي كليات تحمل ميلاد المعنى، وتربطه بأعماقه السحيقة في حضارة الشعوب ووعيها بوجودها. والعمل المعماري في هذا السياق يولد لحظة استكشاف أو صياغة رمز يوجز طبيعة العمل ـ ويحمل هويته ويرسي صلته بمواطن المعاني ومنابعها في الثقافة سواء في الأساطير، أو العقائد، أو القيم، أو في الطبيعة.

الرمز هنا هو حامل لجينات الشكل والتكوين، وإطار لمشروعية

التشكيل من الناحية الحضارية، وحيز لاستحضار الذاكرة، ووعاء لنبض الإبداع في العملية المعمارية.

لحظة استحضار الرمز هي لحظة تساؤل حر غير منقاد، أو مرهب، أو محجوب عن منبع الرموز في ثقافة المبدع، أو بيئته، أو مفصول عن وجدانه.

ومن ثم فإن القدرة على استحضار الرموز أو صياغتها لا تأتي بانسياق أعمى وراء رمز مسبق، غير مدرك أو مستبطن للمبدع.

والمتأمل في التراث المعماري لمعظم الشعوب قد يرى تيارين للتعامل مع الرمز؛ **الأول**: يربط الرمز وعملية استحضاره وصياغته بتراث الجماعة ومنابع المعاني فيها سواء في عقائدها أو في أساطيرها أو قيمها، ويتمثل استحضار الرمز في هذه الحالة خلال حدث جماعي يمثل انكسارة لعادية الحياة واستمراريتها ويقترب من حس الجماعة بالمقدس، **والثاني**: يستقل في طرحه وبلورته للرموز عن تراث الشعب الإبداعي، ويركن في ذلك إلى رموز مسبقة أو نظريات أو طرز غالبًا ما تكون بعيدة عن حس الجماعة أو عقائدها أو تقاليدها. **التيار الأول** أفرز عمارة في مجملها إنسانية بكونها معبرة عن قومها ومجتمعها، **والثاني** يفرز عمارة فوقية سلطوية قسرية بمعنى استقلال الرمز فيها عن حيز المعاني للجماعية الإنسانية أو لمجتمع المبنى، ويستوي في ذلك إن كان المنتج معبدًا، أو كنيسة، أو مسجدًا، أو قصرًا، أو شارعًا، أو سوقًا، أو أصغر مكان لعزف الموسيقى في حديقة عامة.

وصياغة الرمز هنا عملية إبداعية ليست مطلوبة لكل مبنى، ولكنها استلهام لإطار المعاني لمبنى معين قد يستقطب حوله أو بعده جيلاً من المباني التي ينتمي حيز المعاني في تشكيلها للرمز الأول، فالبلورة رمز للهرم، والإنسان رمز للمعبد، والصف رمز للصلاة، والحديقة رمز للجنة. ولكن أجيال الأهرامات المختلفة وإن تباينت في تشكيلها تنتمي من حيث المعنى للبلورة، والمعابد وإن اختلفت تكويناتها إلا أنها تتبع الرمز الأول، والمساجد التي تبعث في تشكيلها صف الصلاة تنتمي كلها

لإطار واحد من المعاني. الرمز إذن هو صورة تجتمع عليها الأُمّة في صياغة أحد قوالب البناء الأساسية فيها.

والانتقال من رمز إلى آخر، في إطار حضارة معينة يمثل حدثًا ثقافيًا وعمرانيًا هائلًا يتبوّأ فيه بإعادة الصياغة للرمز وبلورته وإرسائه في قوالبه الجديدة أئمة المعماريين والعلماء من أبناء الأمة، وتمثل الانتقالية الرمزية لُبّ اللحظات التاريخية الهامة، تعيد فيها الأمة صياغة مفاهيمها، وتحديد معنى وجودها، وتجسد العمارة هذه الصياغة، وتعلن خلال رموزها القدرة على تأكيد هذا الوجود وتجديد معناه وهويته.

أما اليوم فإن عالم العمل المعماري في معظمه محجوب عن حيّز الرموز الذي يعبر عن الوجود الإنساني، ويختصر الإشكاليات الأساسية التي تواجهه خلال رمز يمكنه من أن يلم بكلياتها، ومن ثم يكون قادرًا على أن ينطلق بحسه أو عقله أو تجربته للتعامل معها، فما زال حيز الرموز المطروح على معماري اليوم وممارسيه هو الآلة وإطارها المعرفي المتمثل في مادية الحياة وميكانيكيتها. وبرغم إفلاس هذا الرمز وتفريغه من الزعم الذي تمثل في إنجازات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في مجالات العلوم والتكنولوجيا إلا أن آلة الترميز المتمثلة في مهن التصميم والفنون وغيرها ما زالت تهيمن على مقدرات ووجدان العالم وتفرض الآلة والآلية رمزًا لفكر ومنتج هذا العصر، مستقلة أو محتجبة عن واقع الشعوب ونبع الرموز بها.

وفي مواجهة هذا التحيز الرمزي العارم فإن معماريي العالم عليهم أن يناضلوا كُلًّا في موقعه لدحض هذه الهيمنة، وكسر طوقها، وذلك بالسعي نحو اكتشاف عوالم الرموز الفاعلة والحية في حياة مجتمعاتهم والمبلورة في ثقافتهم المحلية تلك الرموز الصامدة لتحديات اليوم، والباقية في جوانب حياتهم الثقافية وإن خفتت أو توارت بعيدًا عن أضواء الحداثة والمادية، أو تلك المختفية بعمق في تراثهم وتقاليدهم والسعي نحو استحضار أو استكشاف رموز حقيقية، لا تختلط في العمل المعماري بالصور والرؤى الخالية من المعنى، ولكن استكشاف الرمز هو عملية

إبداعية لا تقف عند تصور ذاتي أو استلهام فردي وإنما بالحتم تستقطب الجماعة خلال أحداث إبداعية يمثل فيها العمل الإبداعي الفردي مبادرة ورؤيا تستنهض الطاقة والإرادة الجماعية للعمل والمشاركة المبدعة، والتي تتحول بالتبعية إلى حركة ونشاط إبداعي هو الباعث والمولد الحقيقي للرمز أو إطار المعاني به.

والرمز في تراثنا لا يعني صورة حتى لو تضمنها ولكنه يتخطاها لما هو أعمق وأهم وهو «الحي» المقدس... والفن هنا في أعلى صوره هو قبول وتضمن للحي دون الاقتراب منه مثل ما هو الحال في الفن الإسلامي... إنه احتواء للقداسة دون التعبير المعلن عنها، فالتعبير عن القداسة لا يستلزم بالحتم أن يجسد خلال صور... ولكن ربما وبصفة عامة يمكن القول بأن القداسة في العمل الفني هي إظهار هادئ وصامت لحالة من التأمل في الكون، أو في الخلق. ومن ثم لا يتحتم أن يعكس العمل كله، مبدأ أو صورة، ولكنه فقط يحور ويحول الواقع المادي المحيط به كيفيًا بأن يجعله - أي ذلك الواقع المحيط بالعمل - جزءًا من حالة الاتزان التي أنتجته، والتي يقع مركزها في إيمان بالمطلق والحي، معبرًا عنه في فكرة الإيمان بالغيب. والغيب هنا هو ديمومة الخلق والإبداع، والنقيض الكامل والمباشر للآلية والميكانيكية.

٢ - ٢ - الملاحظة الثانية حول النسق: وهو بعد العمارة الحديثة عن فهم النسق كإطار مفتوح للفعل المبدع، وتحوله إلى سياج جيومتري مسبق يبعد المصمم عن النظام الحي للحياة والكون.

النسق هو البنية التي تنتظم خلالها مكونات الرمز اقترابًا من الشكل، وتهيئته للتشكيل المادي للفراغ المعماري. والنسق هو علاقة في الفراغ تنقل الرمز إلى حيز المادة دون أن تشكله مادة أو فراغًا ولكنها توحي وتضع إطارًا لهذا التشكيل. النسق إذن هو نظام نظري أو تجريدي يربط الرمز بفكرة النظام order، كما تتصوره وتستنبطه حضارة ما، وكما تصوغه من خلال عقائدها وعاداتها وتقاليدها، وأساليب الإنتاج فيها. فالنسق إذن هو قواعد وأسس للتشكيل الفراغي المعماري، وليس تشكيلاً في حدّ ذاته.

فعبر عصور الاستمرارية الحضارية لم يخرج النسقُ المعماري والعمراني عن مفهوم النظام في الحضارة معبّرًا عن إدراك مصدرين متواكبين للنظام الحاكم للتشكيل: **الأول**: مادي متصل بطبيعة الأشياء وأسلوب وتقنيات البناء، **والثاني**: حيويّ مستمد من إدراك الإنسان للحياة والكون حوله. تلك الثنائية بين البعد المادي المحدد بالمكان واللامادي المفتوح للكون كانت ركاز النسق أو القانون الحاكم للتشكيل.

واليوم فإن المعماري مكبل في إطار نسق جيومتري مسبق، يبعد المصمم عن النظام الحي للحياة والكون، ويستقل بفكرة التنظيم عن ذلك البعد، ويقوم هذا النسق على اختزال التعدد والتنوع اللانهائي للموجودات في شكل نسق أو نظام يفرض وحدة متكررة لتنظيم الفراغ، وهي ما يطلق عليه المديول **Module**، ويكمله نظام يحكم تكرار أو توزيع هذه الوحدة وهو الشبكة أو **grid**، وكلا المكونين: المديول والشبكة، يمثّلان إحكامًا لآلية الفكر الحديث وميكانيكيته في مجال العمل المعماري، ويفرضان على المصمم نقطة بدء في العمل تقف بطبيعتها وبآليتها بين الفكرة، وإمكانية تحقيقها في إطار نسق حي مفتوح، يتقبل متغيرات الواقع والتنويعات اللانهائية للاحتياج الإنساني من جهة وإمكانية التعبير عنه من جهة أخرى. ورغم أن التصور السائد بأن فكرة المديول والشبكة، أو ما يمكن أن يطلق عليه بالنسق المغلق تعود إلى ظهور الصناعة والتنميط الذي واكبها، إلا أن حقيقة الأمر هي أن جذور هذا النسق المغلق تعود إلى عمارة عصر النهضة، ومبادئ الكلاسيكية وفلسفاتها وهذا النسق المغلق مرسخ في عمليات التعليم والممارسة المعمارية ومؤسساتها على كافة المستويات، كما يمكن إرجاع هيمنة هذا النسق إلى مبادئ ومفاهيم العمارة الكلاسيكية وللتحالف الطبيعي مع قوى السيطرة التي مثلها عصر النهضة، والتي تعود للظهور مرة أخرى كلما نمت اتجاهات السيطرة السياسية أو الاقتصادية.

والعمارة الحديثة في طور انتقالها من مبادئها الأُولى الرافضة لهيمنة الكلاسيكية إلى تحولها لما سمي بالطراز الدولي هي في حقيقة الأمر عودة للنسق المغلق للكلاسيكية، وتوافق مع مصالح قوى السيطرة والتحكم

السياسي والاقتصادي القائم في عالم اليوم، والتي تستخدم العمارة والبناء كأحد وسائل السيطرة والهيمنة على مقدرات المجتمعات التي توجد فيها.

في مواجهة سيطرة هذا النسق المسبق للعمارة الحديثة فإن الدعوة للاجتهاد والتساؤل عن طبيعة النسق هي دعوة هامة وواردة.

من أين يأتي النسق في عالم وعمارة اليوم؟ هل هو مؤصل في إدراكنا للوجود؟ وما هو هذا الإدراك؟ وما هي مصادره؟ أم هو خارج عن الظرف المحلي للبناء؟ ومفروض على المعماري في كل موقع؟ أم أن فكرة النسق والنظام يمكن أن تكون ذات خصوصية محلية؟

٢ ـ ٣ ـ الملاحظة الثالثة: حول لغة الخطاب في العمارة: اختصار العملية الحيوية للبناء إلى عملية قسرية للتصميم، وتدور هذه الملاحظة حول العمارة كحدث، وحول لغة الخطاب في العمارة:

إن مولد المبنى هو حدث يشكل فيه المبنى انتقالاً من صورته الأولية المتمثلة في الرمز خلال دورات أو أحداث تمثل كل منها إعادة وصل للرمز بجذور النسق أو النظام إلى أن يكتمل التشكيل، ويصل المبنى إلى حالة تتخطى فيه عمارته حيز التمثيل للنسق representation. لتصبح جزءًا حيًا في حد ذاته. هذه الانتقالات الذهنية والإنتاجية من الرمز إلى النسق إلى التشكيل هي أحداث إبداعية هامة اصطلحت عليها كافة التقاليد التي نظمت عملية البناء في كل الحضارات، وتناولته كأحداث احتفالية فيها كسر أو تعليق لاستمرارية العمل العادي في البناء...

فعبر التاريخ المعماري والعمراني عامة، بنيت معظم المباني خلال أحداث أفردت فيها لحظات لأحداث البناء أو ما يمكن تسميته احتفالات البناء، فيها تجدد صلة البناء بأصل النظام أو النسق؛ مثل: اختيار الموقع، والتوجيه، وعلاقات الجيرة، وحجر الأساس، وتوزيع العناصر، وزخرفة المبنى.

لكل من هذه الأحداث مكانها - ومراسيمها، وفي كل حقبة من حقبات التاريخ العمراني وحتى وقت قريب مثلت هذه الأحداث حجر الزاوية في عملية البناء.

وكنه هذا الحدث هو إدراك أن الرمز والنسق هما تجريد لعلاقة الإبداع الإنساني بالخلق، أو المادة بالحياة، أما الاتصال المباشر بالخلق فهو حدث من نوع آخر، وأن حدث الاحتفال هو بمثابة لحظة انقطاع الاستمرارية الجبرية للبناء، التي قد تفترض ضرورة الانصياع الملزم بما نتج عن الرمز أو النسق وتنفيذ ذلك كما هو. . . إلى إدراك ضرورة كسر هذه الجبرية - وإتاحة حيز للنسق ذاته أن يتجلى للمحتفلين أو البنائين، أي بأن يحدث. وهذا هو الاحتفال أن يبدو للجميع وهج النسق، وأن يروا ما يمكن أن يقوموا به هم، وأن يحددوا مثلاً على الطبيعة مسار حائط، أو موقع مبنى، أو خطًا يقسم الأراضي، أو يضعوا حجر أساس أو أن يقيموا برجًا لمنزل، أو حائط قبلة، أو آلاف الآلاف من أحداث البناء المستمرة في حياة أي مدينة. هذه الانتقالية من الجبري إلى الحي، من المطلق إلى النسبي، من الانصياع إلى الإبداع، من العادي إلى المقدس هي في حقيقتها لب العمل الإبداعي في البناء؛ فالنحلة مثلاً تبني منصاعة لقانون مسبق أبدي، والطائر يبني منصاعًا، وأدق الكائنات في الوجود تبني وتشكل في أبدية جبرية منصاعة لقوانين الخلق الأُولى، أما البناء الإنساني فيستلزم تواكبًا بين الانصياع والقبول بجبرية البناء وأسسه في بعض الخطوات، وكسر هذه الجبرية، والاتصال المباشر بأصل القانون المنظم في خطوات أُخرى. ذلك هو حدث الاحتفال.

والاحتفال حدث جماعي، يسبقه إعداد، ويليه تصور لخطوة تالية. لكن ما بينها متروك للحدث ذاته «اختيار الموقع، ورسم الحديقة وحجر الأساس. . .» هذه أحداث معروف ماهيتها يسبقها إعداد المكان، ويليها ترقب للخطوة التالية. ولكن الاحتفال وجماعيته وشعائره، هي التي تحدد ما سيحدث التوجيه المحدد، أو العلاقة بين الجار والجار، وغير ذلك من العلاقات التي يمتزج فيها المادي باللامادي. وفي هذه الحالة وبالرغم من أن الرمز والنسق قد حددا، إلا أن البناء يبني تدريجيًا خلال تلك

الأحداث، التي تصحح أو تعدل كل منها مسار ما يسبقه. وكأن المنتج ككل معروف كنهه منذ اللحظة الأولى للعمل، أي منذ لحظة استشفاف أو اكتشاف الرمز، وكذا قانونه قد يكون معروفًا خلال النسق. ولكن التكوين يأتي خلال تلك الأحداث الإبداعية، وكأنه بُعْد آخر غير محسوس، غير ملموس، ولكنه مدرك، يحدث في هذه اللحظات الجماعية.

وتقسيم الأراضي مثال بالغ الأهمية، فأي نسيج عمراني لمدينة تقليدية يَدلّكَ على وجود عملية حيوية فاعلة نظمت العلاقة بين القطعة والأُخرى، وأنتجت ذلك التنوع الهائل في إطار نسق ينظمها، ولكنه غير مفروض عليها أو مسبق لها والاحتفال هذا هو الحدث الذي تستقر خلاله علاقة قطعة أرض بقطعة أُخرى على أصغر مستويات النسيج العمراني للمدينة، وعلى أعلى مستوياته في آن واحد.

ومن ثم فإن الاحتفال يمثل الانكسار أو الشرخ الذي يجب افتراض الحتمية الجبرية في الفعل الإنساني، ويترك حيزًا للنسق الحي أن يحدث، وحدث تقسيم الأراضي على سبيل المثال يعني أنه يمكن تطبيق بعض القواعد الصارمة أو الجبرية على تقسيم الأراضي، دون إدخال «الحي» أو المقدس في هذه العملية، مثلما هو حادث في أسلوب تقسيم الأراضي الغالب على النظم الحديثة، ولكن تقسيم الأراضي خلال حدث حي يُذْخِل إلى حيز الفعل الإنساني بُعْدَ الجماعية والشورى، وأبعادًا أُخرى تأتي من تجلي النسق ذاته خلال الحدث والامتثال لهذه اللحظة هو ما أعطى مباني حقبة الاستمرارية أهم وأعمق سماتها بكونها جزءًا من الحياة، وأن تشكيلها في جزء منه امتثال لإرادة البناء كخلق، وفي جزء منه امتثال لإرادة الخالق.

اليوم هذه العملية الإبداعية المتصلة بالخلق أبعدت عن حيز الممارسة الإنسانية، وجذور هذا الابتعاد أو الاحتجاب تتخطى فترة الحداثة بكثير. فمنذ القرن السادس عشر وحتى ظهور مفاهيم العمارة الحديثة في مطلع القرن العشرين، وتطور المعارف في مجال العمارة يتبع

صورة أساسية من الطرح المادي وإعلاء قيمة العقل والعقلانية، الأمر الذي استثنى وبصورة شبه منتظمة ومستمرة كافة السمات والأحداث التي كانت تمثل جزءًا أساسيًا من عملية البناء، والتي كانت تجمع بين المادي وغير المادي.

ولعل واحدًا من أهل التطورات المعرفية التي استخدمت كوسيلة لتقليص عملية البناء وحصرها في إطار جامد مسبق، وإغلاق أية إمكانية لتواجد قوى «الحي» أو «المقدس» بها هو اكتشاف أساليب رسم المنظور، أو التنبؤ البصري خلال رسم للمنظور يصور المبنى في حالة الحقيقة، أو رسم المنظور المعماري كنموذج للواقع. فأصبح من الممكن للمعماري أن يتصور ويجسد لحظة محددة قبل حدوثها، وكذا يرسم مساقطها. وكان هذا الاكتشاف الساذج بمثابة المصيدة التي اختزلت العملية الاحتفالية للبناء إلى ما يسمى بعملية التصميم، وتحول التسلسل الرائع الذي كان قائمًا حتى عصر النهضة ما بين الفعل الإنساني الجبري من ناحية وانفتاحه للغيب والخلق من ناحية أُخرى، ثم إلى العودة مرة أُخرى لحيز الجبرية المادية، إلى أن يتم بناء المبنى، إلى محض تمرين ذهني يمر به المصمم، وكأنه بناء وآلة في وقت واحد. ويبدأ بالفكرة ثم يرسمها في نسق النظم في حضارته ليرسم لحظة ميلادها، ثم يستمر من نقطة إلى نقطة، وكل لحظة تبزغ فيها إمكانية للتعبير عن «الحي» أو «المقدس» تَئِدُها محدودية أدواته الجديدة، التي تمكنه من أن يرى فقط بعدًا أو بعدين من صياغة العمل، ثم يترجم ذلك إلى رسومات ومساقط ويبنيها بحذافيرها.

لقد أصبح اكتشاف المنظور بمثابة تكريس لترفع المعماري، واقتناعه بأنه رب العمل: يتصوره ويرسمه ليشكله فيبنيه كيفما تصور. وهذه في تصوري إذن هي البداية الحقيقية لعلمنة الفراغ، فقد خرج ومنذ هذه اللحظة العمل المعماري عن حيز الحدث المبدع أي الاحتفال.

وأصبحت عمارة عصر النهضة فكريًا نهاية للاحتفال وتعبيرًا عن بدء حقبة جديدة من نزع القداسة عن الفراغ المعماري. ومن ثم فقد أصبحت عملية التصميم بمثابة بديل للعملية الاحتفالية للبناء.

ولقد مثلت الطرز في عصر النهضة وسيلة المعماري لإحكام الهيمنة الكاملة على عملية البناء ومصادره، أي إمكانية لأي شرح أو ثقب في هذا الجدار الكثيف، الذي قد يسمح بدخول الغيب أو النسق الحي إلى عملية البناء، بل وأصبح العمل الكلاسيكي في كتابات الرواد عالمًا بذاته، له قانونه المستقل عن العالم، وأصبح المعماري بنّاءًا أو إلهًا صغيرًا في وقت واحد.

أما العمارة الحديثة وبرغم هجومها على الكلاسيكية، ورفضها لأي قوانين تحد من الحرية والانصياع، إلا أنها ذهبت وبسرعة مذهلة إلى نفس الطريق المسدود الذي آلت إليه الكلاسيكية. فلم يمر أكثر من عقدين من الزمان من إعلان مبادئ الحداثة الأُولى في العمارة عام ١٩٢٠، والتي أعلنت فيها رفضها للكلاسيكية حتى عادت مدارس وجماعات المحدثين الأُولى في العمارة تعلن انضواءهم تحت لواء كلاسيكية جديدة أسموها بالطراز الدولي، نقلوا فيه سمة التأليه من الطرز إلى الفرد المصمم، في إطار مفاهيم الطراز الدولي، وذلك خلال الموديل والشبكة. ومن ثم فإن الكلاسيكية الجديدة أو الطراز الدولي هي في واقع الأمر نزع لورقة التوت التي كانت تغطي مبادئ الحداثة، وكشف عن العورة المادية خلال الموديل والشبكة، ورمزها الآلة.

٣ ـ ٤ ـ الملاحظة الرابعة: البناء كمنتج وتحول البناء من كونه منتجًا اجتماعيًا له قداسته، لكونه سلعة تباع أو تشتري.

وتتناول هذه الملاحظة ظاهرة انتقال منتج العمل المعماري من كونه نشاطًا، وإحداثًا، ورموزًا، ونسقًا مرسخة ومرساة في مجتمعها، إلى أن أصبح سلعة مفرغة من كل هذه المعاني. كما تتناول دخول البناء كسلعة في إطار آليات السوق، وفيها نشير بصورة أولية للسمات التالية لتسلسل هذا الانفصال:

أولاً: فصل العمل التصميمي عن العمل التنفيذي.

ثانيًا: فصل العمل الذهني عن العمل اليدوي.

ثالثًا: خلق طبقة من العمال الصناعيين قادرة على قراءة الرسومات واستيعاب التعليمات دون فهم مدلولها، ومن ثم عزلهم عن حيز الإبداع، وإبقائه حكرًا على عمل «الإله الصغير» أو المعماري الحديث.

رابعًا: سحب البساط تمامًا من يد الحرفيين.

خامسًا: تدمير صلة المجتمعات المحلية بعملية إنتاج المبنى خلال آليات التخطيط المعاصر، بما في ذلك الآليات الفنية والقانونية، والمالية. وقد بلورت هذه التحولات في القرن التاسع عشر، وأصبحت سمة أساسية من سمات العمارة الحديثة ومساواة المبنى هنا مع أية سلعة أُخرى في إطار آليات السوق تغفل بعدين أساسيين لخصوصية البناء كمنتج حضاري.

البعد الأول: إن مكونات أي مبنى تتبع بنية مسبقة بصرف النظر عن أسلوب البناء أو نوع المبنى، ومن ثم فهو يدخل في إطار الـ Archetype وهذا ما يجعله منفردًا ومختلفًا عن أية سلعة أُخرى، وإن هذه البنية المسبقة تضعه في صف الموجودات ذات القيمة الحية. فللمبنى جذور، وأساس له قوام، وله نهاية تتداخل بالبيئة دومًا خلال علاقة تبادلية وحيوية.

البعد الثاني: إن المبنى ليس منتجًا قابلاً للنقل من مكان إلى مكان مثل أي سلعة، إذا ما أريد إدخاله في آلية السوق، أو أن يباع ويشترى بالنقل. وحيث إن نقل المبنى غير ممكن، فإن عملية الشراء أو البيع أو التعامل مع المبنى كسلعة يعني نقل مجتمعه أو ترحيله أو تحريكه أو تدميره. إذن فإن ما يحرك في عملية بيع المبنى هو مجتمعه، ومن ثم فإنّ تسليع المبنى يعني اجتثاث المجتمعات البشرية من مبانيها طبقًا للاحتياجات اللاإنسانية للسوق.

وفي هذا الإطار فإن تنميط البناء تحت زعم العالمية والكونية هو في واقع الأمر اختزال لكل ما يمكن أن يبعد ما بين المبنى وتعريفه أو توصيفه كسلعة، ومن ثم فإن المسكن هو أقرب للسلعة من المسكن

التقليدي الذي صيغ خلال مشاركة ومداخلة سكانية أو بنائية. والتنميط هو أيضًا حجب لإمكانية الانتماء أو الارتباط الذي قد يجعل من النقل والتسليع أمرًا صعبًا.

٢ ـ ٥ ـ الملاحظة الخامسة: حول مؤسسات البناء

وتتناول هذه الملاحظة ثلاث مؤسسات جوهرية للعمل المعماري: المؤسسة التصميمية، والمؤسسات الإجرائية القانونية، والمؤسسة المالية.

ومغزاها أن مؤسسات البناء قد تحولت إلى آليات لإحكام هيمنة النموذج المسبق، وحجب الحي المقدس عن عملية البناء.

إن المؤسسات الحديثة للبناء قد حلت محل الدور التقليدي الذي لعبته النظم والتقاليد الشعبية للبناء بقوالبها المختلفة، لتحكم السيطرة، والتحكم في عملية البناء. وتتناول التحول الجوهري الذي طرأ على عملية البناء خلال المؤسسات الحديثة ـ سواء أكان تصميمًا، أو تنفيذًا، أو تحويلاً كالتحول من التكافل في تمويل المساكن إلى المديونية والربوية، وقانونيًا من التآلف والتصالح إلى الهيمنة والتحكم. وباختصار لتسقط الضوء على سيطرة مبدأ التحكم والهيمنة على كافة مؤسسات البناء، وتحولها إلى أدوات لإحكام الهيمنة على المجتمعات خلال عملية البناء ذاتها.

وكأن زيف الحداثة القائم على قدرة العقل على السيطرة على العالم تحول إلى قدرة العقل على السيطرة على الآخر. وللأسف فقد لعبت مؤسسات العمل المعماري دورًا جوهريًا في استتباب وترسيخ هذا الدور، وليس من المبالغة في شيء أن نقول إن ما بعد الحداثة لا يمثل أكثر من تكريس لنفس الدور خلال خلق جو من الدعابة والسخرية حول منتجات المؤسسات وهيمنتها، ولكن في إطار من الصرحية والعبثية التي تجعل كل شيء لا يهم.

٣ ـ الجزء الثاني: الحوض المرصود

يتناول هذا الجزء بالوصف والتحليل تجربة تصميم وبناء الحديقة

الثقافية للأطفال بأرض حديقة الحوض المرصود بحي السيدة زينب بالقاهرة كالتالي:

(١) وصف الموقع والمؤثرات البيئية والطبيعية.

(٢) مواجهة مع قوى التحيز: المسابقة، وحجر الأساس، وعملية البناء.

(٣) المخطط العام ومكونات المشروع.

(٤) المخططات المعمارية.

(٥) أهمية المشروع والدروس المستفادة.

(١) وصف المشروع من حيث الموقع، والمؤثرات البيئية، والطبيعية:

٣ ـ ١ ـ في قلب حي السيدة زينب بالقاهرة، وعلى بعد خطوات من مسجد أحمد بن طولون بمئذنته الشهيرة يقع مشروع الحديقة الثقافية للأطفال، والواقع أن المشروع يضم عنصرين أساسيين:

(أ) الحديقة: وتمثل مجمعًا ثقافيًا يتكون من عدة مباني ومنشآت مثل المكتبة والأتيليهات وصالات للكمبيوتر وغير ذلك من المنتزهات والمدرجات الخضراء وساحات الألعاب وغيرها.

(ب) الشارع: ويتضمن تطوير شارع أبو الدهب الملاصق للحديقة، وتحويله إلى شارع للمشاة مع تطوير عدد من العناصر الثقافية على طول مسار الشارع، والتي تتصل مباشرة بالحي المجاور للحديقة، وتشمل مقهى ثقافيًا وسبيلاً ومصلى ومكتبة على الشارع وساحة ومدرجات للاحتفالات، ومحلات لبيع حرف وكتب الأطفال، وأتيليهات للحرفيين والفنانين لتعليم طلبة المدارس، بالإضافة لمدرجات ومساحات خضراء للأطفال.

٣ ـ ١ ـ ٢ ـ يقع المشروع على أرض حديقة الحوض المرصود بحي السيدة زينب بالقاهرة على مسطح يبلغ نحو ١٢٥٠٠ مترًا مسطحها (حوالي ٣ أفدنة)... ويحد الموقع شمالاً شارع محمد أبو الدهب وجنوبًا شارع ماراسينا... وتنتمي شبكة الشوارع المحيطة بالمشروع في معظمها

إلى نسيج القاهرة المملوكية، فيما عدا شارع قدري الذي يحد الموقع من الناحية الشرقية ويربط شارع الخليج المصري (بور سعيد) شمالاً، بشارع مارسينا جنوبًا، ويفتح محورًا عموديًّا على مئذنة مسجد أحمد بن طولون، وقد شق الشارع ضمن مخطط الخديوي إسماعيل لتحديث القاهرة في نهاية القرن التاسع عشر...

٣ ـ ١ ـ ٣ ـ يمثل الموقع تاريخيًّا جزءًا من بركة الفيل وهي واحدة من البرك الرئيسية التي اتصلت بترعة الخليج المصري، والتي كانت تغذي القاهرة بمياه النيل، وقد ردمت البركة في منتصف القرن التاسع عشر وحولت إلى حديقة عامة. ويحد الموقع جنوبًا سلسلة عن المواقع الهضبية (قلعة الكبش).

٣ ـ ١ ـ ٤ ـ المحيط العمراني: يمكن فهم المحيط العمراني في إطار من المكونات والظروف الآتية:

٣ ـ ١ ـ ٤ ـ أ ـ النسيج السكني: ينتمي النسيج العمراني لمنطقة المشروع في معظمه لقاهرة العصور الوسيطة، ومكون النسيج الرئيسي هو الحارة ـ أو الشارع الخاص ـ وما يحيط بها من أبعاد اجتماعية وعضوية محددة. ينظم هذا النسيج خلال شوارع رئيسية وهي: ـ شارع القصبة امتداد شارع المعز، وشارع مارسينا، واصلاً بين القلعة والسيدة زينب، وشارع الخليج المصري (حاليًّا شارع بور سعيد).

٣ ـ ١ ـ ٤ ـ ب ـ المباني التاريخية: ـ يحيط بالموقع من الناحية الجنوبية وعلى طول مسار شارع ماراسينا سلسلة من المباني التاريخية الهامة: جامع المحمودية، وضريح، ومدرسة سلار، وسنقر الجاولي على سطح هضبة قلعة الكبش، ثم مسجد أحمد بن طولون على قمة الهضبة، أمامه وعلى منحدر الهضبة يقوم مسجد ومدرسة الأمير صرغتمش المملوكية، وعلى مرمى البصر وعلى جانبي شارع ماراسينا تقع مدرسة ومسجد وخانقاه الأمير شيخون، وسبيل السيدة نفيسة الخضراء... وغير ذلك من المباني المملوكية والعثمانية الهامة.

٣ ـ ١ ـ ٤ ـ ج ـ المواد وأسلوب البناء: تتمثل عمارة المنطقة المحيطة بالإضافة إلى المباني التاريخية في مكونين أساسيين: المباني المستجدة والتي تقوم على أجزاء من النسيج التاريخي ومعظمها يتراوح ارتفاعه ما بين ٣ ـ ٥ طوابق مبنية من الحوائط الحاملة من الطوب أو الحجر الجيري، ثم المباني المنشأة على المحاور المستجدة والخاضعة لقوانين المباني الحديثة، ويتراوح ارتفاعها ما بين ٦ ـ ١٨ طابقًا وهي منشأة من الهياكل الخرسانية.

٣ ـ ١ ـ ٤ ـ د ـ حالة المنطقة: المنطقة المحيطة من الناحية العمرانية تمثل حالة من حالات التداعي العمراني للمناطق القائمة حول أو داخل المركز القديم للمدينة، ويرجع التداعي فيها إلى الانقطاعة التاريخية للأسس وتقاليد البناء بعد حقبة محمد علي ومشروعات التحديث المختلفة ـ كما ترجع ـ للتضاد بين الاستعمالات والأسس المنظمة لنسق النسيج المعماري التاريخي والحديث.

الموقع عامة يمثل ساحة تتفاعل حولها كل المحددات المسببة للتداعي العمراني للمناطق التاريخية، ومن ثم يمثل إمكانية حتمية لمواجهة هذا التداعي بشكل أو بآخر.

٣ ـ ٢ ـ مواجهة مع قوى التحيز: المسابقة، حجر الأساس وعملية البناء

كان العمل في مشروع الحديقة الثقافية للأطفال في كافة مراحله بمثابة مواجهة مع قوى التحيز في مجال العمارة والعمران على مستويات عدة.

٣ ـ ٢ ـ ١ ـ الرمز: استمدت عمارة الحديقة رموزها من التراث المحيط بالحديقة دون أن تحاكيه أو تقلده... بل بحثت في قوانينه ودروسه... مئذنة ابن طولون مثلت مصدرًا لاستشفاف القانون الحاكم لعمارة الحديقة أو رمزها والمعبر عن ما يجمع ما بين الطفل والحديقة وهو مفهوم النمو الحلزوني في شكله المجرد أو باعتباره قانونًا فراغيًا مثل هذه الإمكانية.

٣ ـ ٢ ـ ٢ ـ النسق العام للفراغ: عمارة الحديقة استمدت نسقها من قانون يترجم الرمز إلى نظام فراغي، ويربطه بعناصر ومكونات الموقع مثل الأشجار القائمة، والحدود، والشوارع المحيطة... إلخ.

ومن ثم، فقد امتثل المدخل هنا للتقاليد التاريخية العريقة للبناء سواء في العمارة المصرية القديمة، أو العمارة الإسلامية بمصر، حيث كان النسق الفراغي (الجيومتري) يعني حرية البناء، وليس تكبيلاً مسبقًا، ويعتمد هذا النسق على النسب والتوالد الفراغي Regenation بدلاً من اعتماده على أبعاد مسبقة وتكرار ممل.

٣ ـ ٢ ـ ٣ ـ اللغة التعبيرية: نتجت اللغة التعبيرية لعمارة الحديقة لا عن محاكاة للأشكال والتكوينات التاريخية، ولكن خلال استخدام واع ملتزم بمواد البناء المحلية (الحجر الجيري - والحجر الرملي) وتجديدٌ وتواصل لتقنيات البناء بالحجر مكنت من إفراز لغة معاصرة وأصيلة تؤصل الثابت وتزكيه، وتدفع بالجديد والمتجدد في حيز التحول والتغير سواء في المواد أو التقنية.

٣ ـ ٢ ـ ٤ ـ أسلوب البناء وإدارته: في مواجهة أساليب البناء السائدة (نظام المقاولات) استحدثت هذه التجربة أسلوبًا للتنفيذ له بعدان أساسيان:

الأول: يربط بين التصميم والحرفة، وذلك بتكوين مجموعات من الحرفيين التقليديين، يعمل معهم عمال صناعيون كالنجارين والحدادين، مع المهندس المعماري والهدف من ذلك ملء الفراغ المعرفي للحرفي بإشراك العامل الصناعي والقادر على قراءة الرسومات الهندسية في إيصال مفهومها ومدلولها للحرفي، ومن ناحية أُخرى إيصال المهارات الحرفية للصانع.

الثاني: يربط بين العملية التصميمية والمجتمع المحيط بها، وذلك بإشراك السكان خلال إدراكهم لرؤى وتصورات المشروع والتعبير عن احتياجاتهم خلال أحداث احتفالية كبرى استخدمت فيها وسائل تقليدية

لتعريف الأهالي برؤى المشروع وتعبيرهم المباشر عن احتياجاتهم.

وقد تحقق ذلك خلال عدة عمليات أو أحداث أساسية:

٣ ـ ٢ ـ ٥ ـ الحدث الأول: ميلاد الفكرة التصميمية: المسابقة

عندما تعرضنا لتصميم المشروع الذي نحن بصدده كان علينا أن نصل لشكل هندسي تتجسد فيه روح المجتمع، هذا العمل يتطلب من المعماري أن يدرك أن لكل مجتمع حي مفهومًا خاصًا للنسق المعماري والعمراني لبيئته، هو في الواقع طريقة لوصل هذا المجتمع بالعالم. وفي حي السيدة زينب اليوم مثلما في مجتمعات فقيرة أُخرى. ولكنها عامرة بالحيوية، لم يعد هناك مفهومًا كونيًا يعتمد على الأسطورة والمعتقدات فقط. أو مفهومًا عقلانيًا يعتمد على العلم والنظريات، ولكنه يجمع بين الاثنين معًا.

وقد رأينا هنا أن التعبير عن فكرة النسق في مجتمعنا يمكن أن يظهر في ميدانين: **أولاً**: في المواكب الاحتفالية، في إيقاع الرقصة الشعبية الشهيرة «الذكر»، أو في إيقاع الشعر العفوي الارتجالي، أو في بعض طقوس البناء مثل الاحتفال بوضع حجر الأساس.

وأما **الميدان الثاني** الذي يتضح فيه هذا المفهوم للنسق فيوجد في مجموعة المباني أو العناصر التاريخية التي لا تزال قائمة في المنطقة، مثل مئذنة جامع ابن طولون، القباب المتباينة في العديد من الجوامع، وأنماط تقسيم الأراضي الصامدة منذ نشأة هذا التجمع، حيث تحمل في مضمونها مفهومًا للنسق ومبادئه، وبالتالي يصبح تحليل الأحداث والاحتفالات والعناصر المعمارية الرئيسية عن طريق إعادتها إلى عناصرها الأولية من الناحية الفلسفية والفراغية من مهام التصميم ذات الأهمية الأساسية. ومن ناحية أُخرى فإن أي مشروع معماري عام لابدّ وأن يرتكز على قضية أو مفهوم اجتماعي وفلسفي هام يجعل من السعي خلف أصول النسق في رموز المجتمع ومبانيه جهدًا له معناه وهدفه. وقد كانت قضية النمو، والتي تشترك فيها حياة الطفل وحياة الحديقة هي نقطة

الانطلاق للمشروع من أجل وصل المجتمع وربطه برموزه. وللبحث عن أحداث وموضوعات ورموز للحياة الثقافية التي تتضح فيها قضية النمو هذه كان مشهد مئذنة جامع ابن طولون، التي تظهر بوضوح من موقع المشروع، بمثابة إلهام وإشارة لهذا النسق الذي يبحث عنه المصمم، وبالتالي فقد استلهم المصمم التكوين الحلزوني للمئذنة في سلسلة من الأنساق الهندسية تقيدت بشكل الموقع والعناصر القائمة به. ومن ثم تنظيمها بشكل يتناسب مع أفكار ومتطلبات المشروع. ومثلت هذه الأنساق الهندسية إطارًا لصياغة الفراغات التي تبلور عناصر المشروع.

كانت الصياغة الأُولى لهذه الأنساق عبارة عن مجموعتين من الدوائر متحدة المركز تلخص كل منها أو تبسط القانون الداخلي للحلزون (قانون المتوالية اللوغارتيمية). وتبدأ كل منهما من نقطة ذات أهمية حقيقية في الموقع. حيث يقع مركز المجموعة الأُولى على نقطة تقاطع محور ممتد لأشجار النخيل قائم بالموقع من الشارع الرئيسي، بحيث يحدد المدخل ويكون رابطة بصرية هامة مع مئذنة جامع ابن طولون.

وتمركزت المجموعة الثانية من الدوائر حول شجرة ضخمة عند نهاية محور المنتزه، وقد جاء توالي الفواصل في كل مجموعة بطريقة تقريبية التزامًا بالمسافة المتاحة بين أشجار النخيل على طول جانبي المنتزه.

وبعد أن رسمت كل مجموعة من الدوائر على الموقع بدأ توزيع الأنشطة تبعًا للمجالات التي أوجدتها المتواليات الهندسية والمتطلبات التي حددها البرنامج، ففي مركز المجموعة الأُولى أقيمت نافورة تتشكل من سلسلة من الجدران الحلزونية. ويتكون مجال الأنشطة في المجموعة الأُولى من مقهى صغير وساحة لألعاب الأطفال ومنصات للمراقبة.

وحول مركز المجموعة الثانية جاءت سلسلة من الحوائط الحلزونية والمصاطب لتشكل متحفًا للأطفال. كما أوجدت نقطة التقاطع بين المجموعتين مجالاً هندسيًا ثالثًا حيث نشأت مجموعة من الأنشطة والمواضع الانتقالية. وقد جاء موقع المسرح مستقلًا ليشكل حلزونين متشابكين حول مجموعة من أشجار التين البنغالي الضخمة التي اتخذت هيئة المثلث،

كما ضمّ الموقع أيضًا في المساحة البينية الواقعة بين المتتالية الهندسية والشوارع والممرات المحيطة بالحديقة مجموعة من الأنشطة الاجتماعية تضم مقهى ونافورة في الهواء الطلق، ومكانًا للوضوء وزاوية صغيرة ومكانًا مفتوحًا للصلاة والعديد من المحلات والورش للصناعات اليديوية. هذا إلى جانب قاعة اجتماعية متسعة في الهواء الطلق.

حصل المشروع على الجائزة الأُولى في المسابقة، وتمّ توقيع عقد لتطوير التصميم وخصصت الاعتمادات المالية للبدء في البناء، ولكن العمل لم يتقدم والسبب في ذلك يرجع لأسباب سياسية ـ وبعد محاولات عديدة لتسيير المشروع رأينا أن الأسلوب الأمثل لتحريك المشروع هو اللجوء إلى نفس المصدر الذي استوحينا منه التصميم، وكان هذا المصدر هو المجتمع، لا لكي يدافع عن المشروع بل من أجل أن يقوم بتنفيذه. . .

٣ ـ ٢ ـ ٦ ـ الحدث الثاني: احتفالات حجر الأساس

إحياء مراسم البناء: (احتفال وضع حجر الأساس) جاءت اللحظة الحاسمة وسنحت فرصة ربط الحديقة بثقافة المجتمع، عندما قررت وزارة الثقافة وضع حجر الأساس للمشروع أثناء الاحتفالات بأعياد الطفولة. واحتفال وضع حجر الأساس في مصر كما هو معروف يعتبر حدثًا رسميًا يتم فيه وضع حجر الأساس لبناء جديد كشكل رمزي تشترك فيه الجهات الرسمية والمعماري وبعض ممثلي المجتمع المحلي، ويقام سرادق كبير من القماش الملون المكفت على موقع المشروع وتستخدم الرسوم والنماذج في تصوير المشروع وعرضه. وهكذا فإن الأمر كله يتميز بالرسمية والانفصال التام عن الحياة الحقيقية للمجتمع والبعد عن مفهوم البناء.

وفي إطار ربط المشروع الجديد بالمجتمع وإحياء تقاليد مراسم البناء القديمة فقد اقترحنا في مذكرة عاجلة لوزير الثقافة أن يتم بناء خيمة الاحتفال حيث تمثل هي في حد ذاتها نموذجًا بالحجم الحقيقي للتصميم بحيث يستطيع المجتمع بأكمله، الشعب وأعضاؤه الرسميون، أن يروا

بأنفسهم لمحة من الصورة التي سوف يبدو عليها المشروع، بدلاً من استخدام الرسوم الفنية والنماذج التقليدية. بحيث يتم بناء الشكل الحلزوني المقترح للنافورة والمعارض والمتحف والمسرح في أماكنها الحقيقية بالموقع باستخدام قماش الخيام بينما يتم تحديد أماكن الأرصفة والمصاطب على الأرض بالألوان. كما اقترحنا دعوة الفنانين والموسيقيين للمشاركة في هذا الاحتفال عن طريق تأليف أعمال تعبر عن فلسفة التصميم في سلسلة من العروض يقوم بأدائها مئات من تلاميذ المدارس في المجتمع المحلي. وذلك حتى يشعر أهل الحي بمغزى المشروع وأنشطته ولإعطاء نوع من الحيوية لهذا الاحتفال الرسمي. ووافق الوزير على هذا الاقتراح، وتمّ تنفيذ الفكرة في فترة لا تتعدى سبعة أيام حيث أدت أطقم بناء الخيمة مهمتها بكل مهارة. وفي أقل من ١٨ ساعة كان الموقع الذي تصل مساحته إلى ٢,٥ فدان. قد تحول من حديقة متهدمة مهجورة إلى تنسيق رائع للخيام، كما تمّ بناء منصّات من الخشب كمسرح مؤقت في مكان المسرح، ولمدة ثلاثة أيام أدى مئات من أطفال المدارس العروض المعدة لهم بعد إعداد الترتيبات. كما شارك أفراد المجتمع في هذا الحدث سواء بالمشاهدة أو التشجيع - وبدأ المشروع بالفعل ينبض بالنشاط والأصالة والفعالية.

كان الاحتفال بمثابة دفعة كبرى للمشروع، إذ حصلنا على كافة الموافقات الرسمية والشعبية للبناء في ذات الحدث، كما أقر الجمع الرسمي عدة أفكار لم تكن من البرنامج أو الخطة الأصلية للمشروع. كان أهمها هو تحويل شارع أبو الدهب المجاور والموازي لموقع الحديقة إلى شارع للمشاة، وفتح عدد من الأنشطة الثقافية عليه.

٣ - ٢ - ٧ - الحدث الثالث: عملية البناء

كانت الخطة الثالثة من أصعب المراحل جميعًا، حيث إنها تقتضي المواجهة الكاملة مع نمط البناء الحالي حيث تطلب الأمر ابتكار أسلوب الفكرة التصميمية التي تمّ تجسيدها في الاحتفال. ويقتضي هذا بدوره مراجعة أساليب استخدام أدوات البناء الثلاث الرئيسية.

١ ـ **الرسومات التنفيذية**: لقد بدا من الغريب، بعد هذا الاحتفال غير التقليدي أن يتم استخدام المستندات التقليدية في عملية الإشراف على تنفيذ المشروع (مثل الرسومات التنفيذية وبيان الكميات ومواصفات البناء... إلخ) وكان الأمر يحتاج إلى تطوير نظام الرسومات التنفيذية بحيث تستوعب حيوية خطة المشروع وإمكانية تطويرها بالإضافة إلى التغييرات الكثيرة التي بدت ضرورية في مخطط المشروع. كانت القضية الرئيسية هنا هي إيجاد نظام بديل يستوعب الخطوط غير المتعامدة المستخدمة في مخطط المشروع والتشكيلة الضخمة والمتنوعة من المساحات والصيغات التي ظهرت في الاحتفال. واستجابة لهذه القضية استُخدِم نظام للرسم يعتمد على النسب لا على الأبعاد، كما تمّ تطوير الحلزون اللوغاريتمي الذي كان يستخدم من أجل تنظيم المخطط العام للمشروع، إلى نظام نسبة يعتمد على التواتر (التوازن) والتوافق، مما يسمح بتطوير أو تغيير أي عنصر مستقل بدون تشويه النظام العام.

٢ ـ **مواد وطرق البناء**: تنقسم المباني المحيطة بالموقع إلى شقين: الأول تقليدي ويبنى من الحجارة والقرميد، مثل جامع ابن طولون وقليل من الأبنية التي ترجع إلى العصر المملوكي والعثماني، والثاني ويتمثل في المباني الحديثة المقامة من الخرسانة المسلحة والتي تمثل معظم المباني السكنية والعامة.

وقع الاختيار على الحجارة كمادة للبناء كما استخدم أسلوب البناء بالحوائط الحاملة والعقود والأقبية والقباب حيث تمثل هذه العناصر وحدات فراغية وإنشائية مستقلة مما يعطي قدرًا من الحرية والمرونة في التصميم والبناء.

٣ ـ **أسلوب التنفيذ**: حيث إنه من السائد أن تتولى شركات المقاولات العامة إنشاء المشاريع التي يتم تمويلها من قبل الحكومة. وذلك عن طريق مناقصة عامة، فإن مثل هذا الإجراء لا يسمح بتشغيل الحرفيين المهرة بين الأطقم التي سيستخدمها المقاول لذا فقد تمّ تقسيم العمل إلى فئتين: **الفئة الأولى** يندرج تحتها العمل التقني المعتاد والذي يلتزم

بالرسومات، أما **الفئة الثانية** فيندرج تحتها العمل الحرفي الذي يتطلب تفاعل كلا الطاقمين التقني والحرفي. ومن أمثلة الأعمال الاعتيادية وضع الأساس وأعمال العزل ضد الرطوبة وإنشاء الحوائط المنتظمة، أما الأعمال الحرفية فتتضمن بناء العقود والأقبية والقباب والحوائط المقوسة ولقد تمّ الاتفاق على أن يتولى العمال الفنيون إعداد نماذج من الخشب للعناصر الاستثنائية التي تحتاج إلى حرفية في البناء بالمقاييس الحقيقية، ثم يتولى الحرفيون إرشاد الفنيين إلى المواد والمتطلبات الحرفية التي يتطلبها تنفيذ هذه النماذج، وبعد ذلك تستخدم هذه النماذج كنسخ لنحت الحجر أو بناء العقود والأقبية.

بذا تكون دورة الخبرة والمهارة الضرورية قد تمت، فقد وفرت أدوات ومهارات العمال الفنيين المعرفة المفقودة لدى الحرفيين، بينما قدم الفنيون أعمالاً حرفية متقدمة في إطار الأعمال المعتادة مثل الحديد المسلح والعزل ضد الرطوبة. بل إن بعض العمال قاموا بتقديم ذبيحة كأضحية قبل وضع حديد التسليح لبعض الأساسات. حيث يعتبر هذا التقليد من الشعائر القديمة جدًا التي كان يؤديها البناؤون.

لقد تمّ إنجاز المشروع الآن، كما تمّ إنجاز الأنشطة الاجتماعية المقامة حول سور المبنى، ولكنها لم تفتح بعد للجمهور، وتمّ بناء المكتبة ومحل بيع الكتب ووصلت المصاطب والملاعب إلى مرحلة الإعداد النهائي. واكتمل المشروع.

٣ ـ ٢ ـ ٨ ـ الحدث الرابع: أعراس شارع أبو الدهب

قبل الافتتاح الرسمي للحديقة وبرغم الاكتمال الرائع لكل ملامح الحديقة وعناصرها لم تكن المباني قد اكتملت بعد بالمفهوم الرسمي... إذ إنه لم يتم التسليم النهائي للعمل، والذي يأخذ شكل طقس غريب من طقوس الحداثة، يتوفر له بيروقراطيون، ومحاسبون ومراجعون، مهمتهم استلام المبنى بصورة نهائية. وتعريفهم لحالته النهائية هذه (إن المبنى صالح للاستعمال). وقد عقدت عدة لجان للاستلام النهائي حضرها كهنة الحداثة... ولم يروا أنه صالح بعد للاستعمال وحيث إن

الأمر كذلك فقد أبقينا على كافة الأسوار التي أقامها المقاول حول الموقع... ولكن أهل الحي كانوا يرون المشروع بصورة أُخرى... لقد اكتمل المبنى بالنسبة لهم، ونضج، بل بات ينادي في أعماقهم وعواطفهم أشجانًا وأحاسيس كثيرة، ودار الكثير من الحوار والود بين أهل شارع أبو الدهب وبيننا حيث إن مهندسينا وحرفيينا قد استعملوا بعض الإتيليهات المطلة على الشارع...

وبخجل وتواضع شديد اقترب مني عدد من سكان الشارع يستأذنون في إمكانية إقامة عرس ابنهم بجوار السور المؤقت للحديقة وحينها أدركت أن القلوب قد تفتحت للمشروع وأن اكتماله حقيقي... وقلت بل سنفتح الأسوار وتقيمون العرس على مساطب ومدرجات الشارع التي بنيناها وهذا الخاطر في ذهننا. ولم تسعهم الفرحة... وكان شرطي الوحيد أن يكونوا مسؤولين تمامًا عن كل ما في الشارع أثناء العرس فالأشجار كانت صغيرة هشة ـ والمدرجات الحجرية كانت لتوها منحوتة. والأخشاب والفوانيس وكل شيء كان معدًّا للاستلام النهائي...

وأقيم العرس... وكان حدثًا رائعًا، لقد تعامل السكان مع الشارع الجديد كأنه عريس... بحب وحنان وحرص شديد... وتأنق الجمع وزغرد ورقص وغنى... وعلقت الأنوار... واحتفلوا واحتفلنا بهم وكان عرسًا رائعًا... واستلامًا حقيقيًا للشارع وإن لم يكن نهائيًا بعرف الحداثة، ومن هذه اللحظة وأهل الشارع والشوارع المحيطة يقيمون أعراسهم واحتفالاتهم في الشارع.

٣ ـ ٢ ـ ٩ ـ الحدث الخامس: الافتتاح

اقتربت أعياد الطفولة... وقررت الوزارة افتتاح الحديقة وتحول الموقع فجأة إلى مواجهة قاسية بين النسق القسري للإدارة التي لم تر في كل ما قمنا به إلا أنه تأخير وتعطيل، وبناء ليس له قيمة، وحاولت الإدارة أن تجعل من حدث الافتتاح محاولة لتغيير ملامح المشروع، وأدخلت مهندسًا جديدًا في الموقع لإجراء هذا التغيير... وقاومنا بكل

ما استطعنا... ونجحنا في أن نحجم الخسارة والتشويه. وتمّ الافتتاح الرسمي وسط حملة إعلامية قصد بها اختزال دور المعماري الأصلي للحديقة، وجهد البنائين والحرفيين العظام الذين قاموا بالعمل، وواجهنا الحملة بحملة مضادة استمرت حتى اللحظات الأخيرة قبل الافتتاح. وفي لحظة الافتتاح ذاتها... وانتهى الافتتاح الرسمي بجيش من رجال الأمن يحجبون الأطفال في اندفاعهم العفوي نحو أسوار الحديقة.

٣ ـ ٢ ـ ١٠ ـ الحدث السادس: ميدان الراجستان ـ وجائزة الأغاخان

بعد أشهر من المعاناة والغيظ... والغليان ـ والمواجهة الساخنة أحيانًا... والهادفة أحيانًا مع «الإدارة» الجديدة للحديقة ـ رشح المشروع لجائزة الأغاخان من قبل العديد من الأفراد والجهات المحلية والعالمية... وقد كان حدث تقويم مشروع الحديقة، وقبلها جائزة الأغاخان للعمارة بمثابة رد اعتبار للمئات بل ربما الآلاف الذين عملوا في هذا المشروع. لقد كانت فرحة الأطفال، والأصدقاء... ومن نعرفهم، أو لا نعرفهم أكبر من أن توصف... لقد أحس الجميع أن العمل الجاد يعلو فوق المصاعب... وأن الانتصار الحقيقي ليس في نيل الجائزة، ولكن في أن العمل أصبح بالفعل ملكًا لهؤلاء الذين يحتفلون به اليوم؛ لأطفال حي السيدة، ولأبناء شارع أبو الدهب.

٣ ـ ٣ ـ المخطط العام ومكونات المشروع

المخطط العام هنا هو نتاج للعملية الاحتفالية التي ذكرنا بعض ملامحها في الجزء السابق ـ وليس مخططًا مسبقًا يفرض بعض الإسقاطات على الموقع أو مجمع المبنى، ومخطط الحديقة يقوم على تنظيم كافة العناصر الداخلية للحديقة حول محور النخيل، وهو محور قائم ومزروع بأشجار النخيل الملوكي منذ حقبة الخديوي إسماعيل ـ وتنظم العناصر الخارجية (عناصر شارع قدري وشارع أبو الدهب) في علاقتها بالأنشطة المحيطة ومكونات النسيج العمراني المختلفة. وبرغم ثبوت معظم مكونات المخطط منذ مراحل المسابقة الأولى، وكذا فكرة التنظيم إلا أن الذي تغير وتحول نتيجة الأحداث الاحتفالية الأساسية هو العلاقة بين المكونات وتآلفها

وتوازنها في نسق ناضج متكامل، استوعب وعبر عن الأحداث والمشاعر التي تفجرت في هذه الأحداث دون أن يقف اتزانه واستجابته لكافة المحددات الوظيفية والبيئية والتقنية، ويمكن شرح مكونات المخطط العام في إطار العنصرين الرئيسيين لمشروع الحديقة والشارع ـ كالتالي:

٣ ـ ٣ ـ ١ ـ الحديقة

المدخل الرئيسي: يتكون من عدد من الساحات والمدرجات الحجرية والخضراء بطول ضلع الموقع على شارع قدري، ويتضمن البوابة الرئيسية ومدخل الأطفال المعوقين ومدخل المكتبة والإتيليهات وكذلك مدخل المقهى والسبيل. وبذا يمثل المدخل الرئيسي عددًا من الأحيزة تربط الحديقة بالشارع.

النافورة الرئيسية: بداية محور النخيل من ناحية شارع قدري وتمثل صياغة فراغية لمفهوم النمو ـ كما استوحاه المصمم من مئذنة أحمد ابن طولون وتكوينها الحلزوني ـ والنافورة تجرد هذا الشكل إلى قوانينه الفراغية والرياضية ـ وتجسده في تشكيلات الحوائط ومدرجات المياه ـ وغيرها من عناصر النافورة ـ وتمثل في مجملها نقطة بداية لأنشطة الحديقة، ودرسًا فراغيًا في الجيومترية الخوارزمية (alogrism).

ممر النخيل: يمتد بطول الحديقة بدءًا من محور شارع قدري (مئذنة ابن طولون) حيث تمثل نقطة التقاطع بين المحورين علاقة وشرفة يستطيع الطفل والشخص العابر في الشارع أن يرى بصريًا أصول الفكرة تاريخيًا ممثلة في عمارة مسجد أحمد ابن طولون. ومحور النخيل مكون من تتابع من الأحيزة المفتوحة تحاط من جوانبها بأماكن للجلوس والتريض وتنظمها طوليًا سلسلة من النوافير تمثل عصب الحديقة وظيفيًا وبصريًا.

المتحف (لم ينفذ)، صمم باعتباره الطرف المقابل للنافورة ويتشكل أيضًا من تكوين حلزوني (لوغاريتمي) صاعد... يتكون من عدة مصاطب وأماكن للعروض المكشوفة والمغطاة حسب البرامج المختلفة.

المكتبة والأتيليهات وقاعات الكمبيوتر: وتقع على الطرف الأيسر والمدخل الرئيسي وتعتبر المبنى الوحيد بالمشروع. . . وتنظم فراغاتها طبقًا للأعمار المختلفة ـ فيفرد الطابق الأرضي للأتيليهات ـ وهي للأعمار الصغرى (٤ ـ ٦) وتفتح على حدائق للهوايات والألعاب ـ ثم قاعات الكمبيوتر (٦ ـ ١٠) ثم أعلى ذلك قاعات القراءة ـ والأسطح للمراصد.

المسرح: ويتكون من مجموعة من المسارح المكشوفة ـ وشبه المغطاة. . . نظمت حول عدد من الأشجار التاريخية الموجودة بالموقع ـ ويمثل المسرح حيزًا متعدد الأغراض يمكن أن يستخدم لأنواع العروض المختلفة ـ كما يمكن أن يكون مكانًا للتريض عامة.

الساحات والمنتزهات الخضراء: يتصل بكل من المباني والعناصر المختلفة عدد من الساحات والمسطحات الخضراء. . . والتي تمثل صلة المبنى بالحديقة وأيضًا المجال الطيفي لها.

٣ ـ ٣ ـ ٢ ـ الشارع

وهو سلسلة من المباني الصغيرة المطلة على شارع أبو الدهب والتي تمثل في مجملها «حائطًا» من المشروعات الثقافية الصغيرة والتي تربط بين عمارة ووظيفة الحديقة وبين الحي والمنطقة المحيطة، ويتكون الشارع من العناصر التالية:

المقهى والسبيل: ويشغلان ركن الموقع الشمالي الشرقي ـ ويتكون المقهى من عدد من الإيوانات المكشوفة وأماكن ووحدات التخديم ـ وتتقدمه شرفة (مصطبة) للرواد. . . ويعمل المقهى كنقطة معلومات ومكان للتعرف على أنشطة الحديقة، أما السبيل فيعمل كنافورة شارع تلطف الهواء. . . وتتيح حيزًا للجلوس وربما القراءة.

المصلى ومكتبة الشارع: يليان المقهى ويتكونان من قاعة للصلاة والاطلاع وشرفات مطلة على الشارع من جهة، وعلى الحديقة من الجهة الأُخرى. . . وتتقدم المصلى ساحة مظللة بالأشجار ومحاطة بالمقاعد، وموجهة في اتجاه الصلاة كامتداد للمصلى وكمنتزه وحافز لأهل الشارع

على صيانة المنطقة والمحافظة عليها خلال ربط شعائر وإقامة الصلاة بالشارع بمفهوم حضاري للنظافة.

ساحة الاحتفالات: يلي المصلى والمكتبة ساحة طويلة تحدها من جانب الحديقة فتحات مفقودة تربط بين الساحة وعناصر الحديقة وخلفياتها العمرانية، من الناحية البصرية، ومن جانب المساكن القائمة درجات ومقاعد حجرية نسقت تبعًا لما يحيط بها من عناصر وأنشطة.

محلات بيع كتب الأطفال: طورت محلات كتب الأطفال في إطار تشكيل وعمارة الحائط؛ لتسمح ببعض الأنشطة الثقافية. وتدر دخلًا على الحديقة يساعد في أنشطتها وأعمال الصيانة بها.

مدخل شارع أبو الدهب ومسرح الأراجوز: ويتكون من ساحة منخفضة تتصل بالحارات السكنية الجانبية للمشروع، وتؤدي إلى مسرح الأراجوز والساحات الخضراء المتصلة بالشارع والمعدة للعروض الموسيقية والفنية.

المصاطب والمدرجات الخضراء: على طول مسار الشارع، طور العديد من المصاطب الحجرية والمدرجات الخضراء... بهدف توفير أماكن للجلوس واللعب بالشارع.

واجهات ومداخل البيوت: في تفاعل إيجابي بين المشروع والحي المحيط. قام أهالي الشارع بترميم واجهات بيوتهم ومداخلها بما رأوه متفقًا مع عمارة الحديقة، وقد تمّ ذلك في إطار تنظيم الشارع وانتخاب مجلس لإدارته، وتسجيل هذا المجلس بإدارة الحي، ومن ثم مكنت من تلقي بعض المعونات والتبرعات التي مكنت سكانه من القيام بأعمال الصيانة والترميم.

والشارع حاليًا يمثل عصبًا حيويًا وثقافيًا لسكان المنطقة، تقام به الاحتفالات الشعبية، والأعراس وغير ذلك من الاجتماعات واللقاءات.

الدروس المستفادة

٣ ـ ٤ ـ أهمية المشروع

٣ ـ ٤ ـ ١ ـ يمثل المشروع جهدًا رائدًا للتعبير عن قدرة العمل المعماري للتصدي لمشاكل التداعي العمراني للمناطق ذات القيمة التاريخية والتراثية ـ فقد أصبح المشروع بمثابة عمل مرجعي ـ ونقطة انطلاق للعديد من المشروعات في المنطقة.

٣ ـ ٤ ـ ٢ ـ اعتبر المشروع ركازًا أساسيًا لمشروع بحثي وتطبيقي على المستوى القومي بمصر ـ للتحسين العمراني ـ وتطوير المناطق المتداعية ـ خلال النسق المعماري الأصيل الذي مثلته عمارة الحديقة وأسلوب إنشائها.

٣ ـ ٤ ـ ٣ ـ يعتبر المشروع نقطة تحول أساسية في التوجه مرة أُخرى لاستخدام الأحجار كمادة أصيلة ومتوفرة للبناء بمصر... وخاصة البناء في الحضر... كما ساهم في إعادة استكشاف المحاجر ـ ومجتمعات الحرفيين وتنظيماتها... وبعث واستكمال المعارف الخاصة بأصول الحرفة وتقاليدها واستعادة الحرفيين للثقة بعملهم والفخر بتقاليدهم.

٣ ـ ٤ ـ ٤ ـ ساهم المشروع في تطور الآليات والتقنيات المعاصرة والضرورية لإحياء الحرف التقليدية وإثبات فاعليتها في إطار أساليب البناء القائمة ـ ولا ينطبق ذلك على أعمال البناء بالحجر فحسب ولكن على الحرف الأُخرى المكملة مثل أعمال الأخشاب والحديد... والجص... وغيرها.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ أعاد المشروع بناء بعض مفردات وقواعد اللغة المعمارية التي شكلت عمران القاهرة خلال زهاء ألف عام. وحتى حقبة الحداثة ـ ومن ثم فقد أسهم في تخطي الانقطاعة الإبداعية الكبرى التي بدأت منذ العمارة العثمانية وحتى الآن.

٣ ـ ٤ ـ ٦ ـ أنتجت عمارة الحديقة فراغات متفردة الجمال

والوظيفة ترتبط بتراث الإبداع المعماري بمصر من ناحية وتجيب عن احتياجات معاصرة ومركبة مثل المكتبة والكمبيوتر. . . إلخ.

٣ ـ ٤ ـ ٧ ـ رسخ المشروع القيمة الكبرى لمجتمع المبنى بارتكاز عملية التصميم فيه وكذا عملية البناء على حوار حقيقي وفاعل بين معماري المشروع وسكان المنطقة المحيطة.

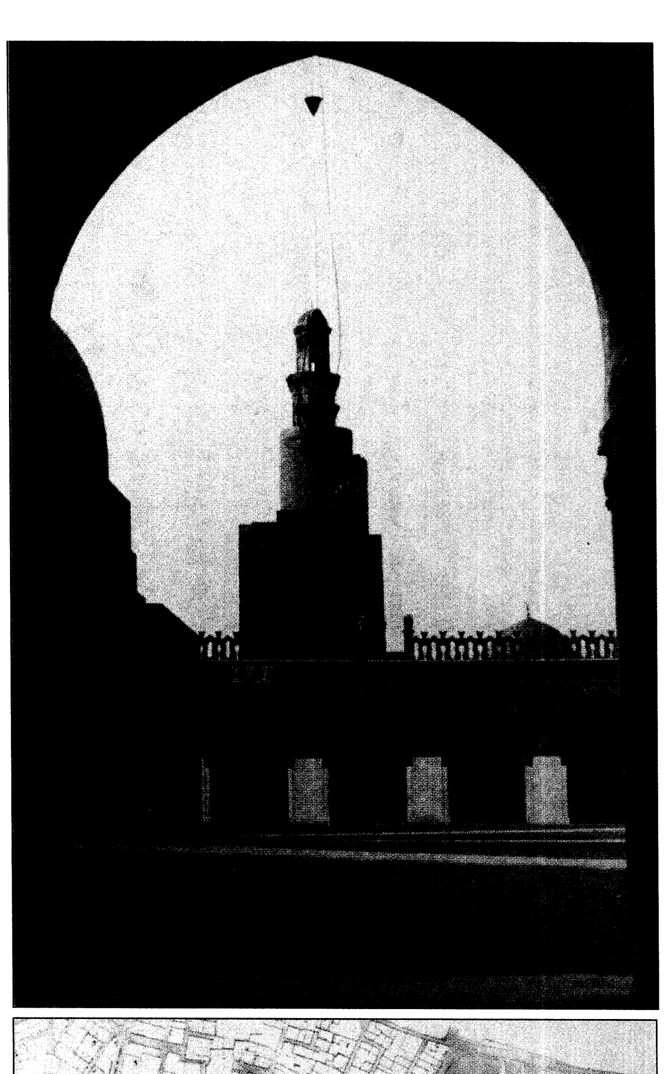
٣ ـ ٤ ـ ٨ ـ أثبت المشروع أن أهم مكونات التراث المعماري والتي يجب أن توجه العناية لاستكشافها ليس التشكيلات الخارجية ـ ولكن العمليات التنظيمية ـ والآليات الحضارية للبناء. . . مثل احتفالات البناء. . .

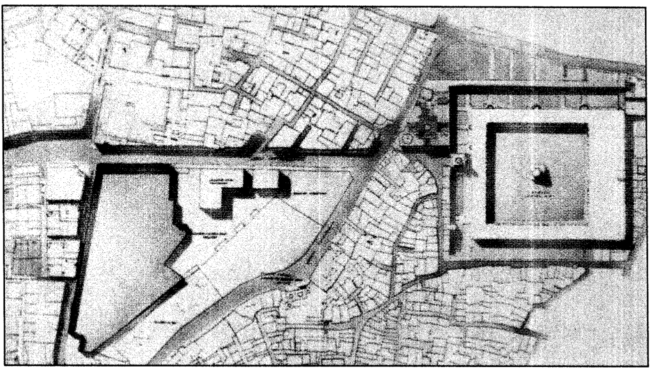
٣ ـ ٤ ـ ٩ ـ لفت المشروع الانتباه إلى طبيعة عمارة الطفل وقدرة الموروث المعماري للعمارة العربية والإسلامية على إفراز لغة فراغية تناسب احتياجات الطفل المعاصر اليوم لا في العالم العربي فحسب ولكن في العالم أجمع.

٣ ـ ٤ ـ ١٠ ـ أظهر المشروع أن العمارة العربية الإسلامية تقوم أساسًا على كونها عمارة توازن بين احتياجات الفرد والجماعة ـ تستلهم أعلى قيمها من مفهوم الجمال.

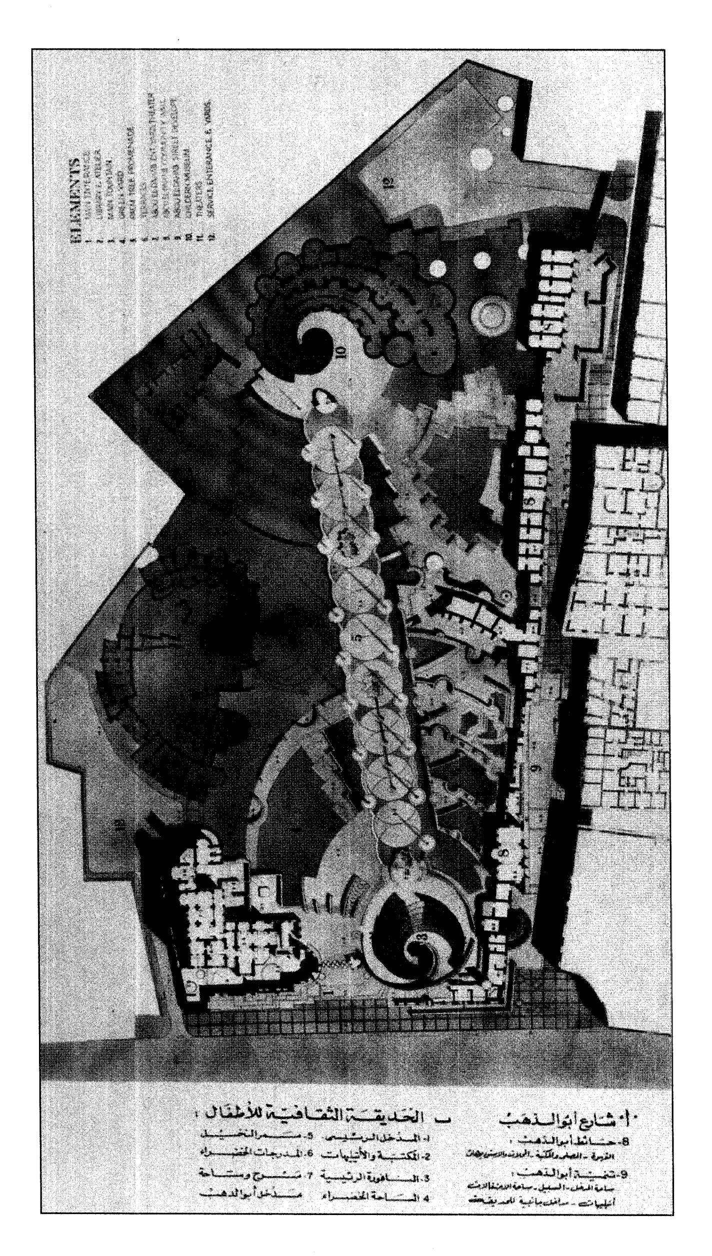
٣ ـ ٤ ـ ١١ ـ رسخ المشروع مفهوم الجودة والتميز كأساس لبناء المجتمعات الفقيرة وليس الرخص والعادية.

٣ ـ ٤ ـ ١٢ ـ إن أهم درس في هذا المشروع يمكن أن يوجه للمعماري، هو أن الإبداع الحقيقي في العمل المعماري لا يأتي من تصميم مسبق. . . بل يأتي بفتح العملية التصميمية للتزاوج بين العمل الإبداعي المتمثل في التصميم والعمل الإنتاجي المتمثل في التنفيذ. . . وهو ما تمّ في الحديقة ـ وما يمثل الدرس الأكبر للعمارة الإسلامية المصرية الأصيلة.





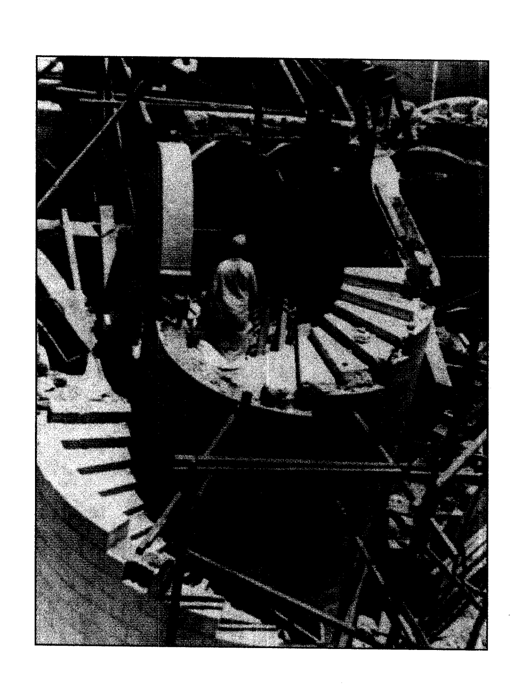
تقع الحديقة الثقافية للأطفال على مقربة من مسجد أحمد بن طولون بحي السيدة زينب بالقاهرة - ويطل الموقع بأحد واجهاته على شارع قدري وبمحور بصري على مئذنة أحمد بن طولون.

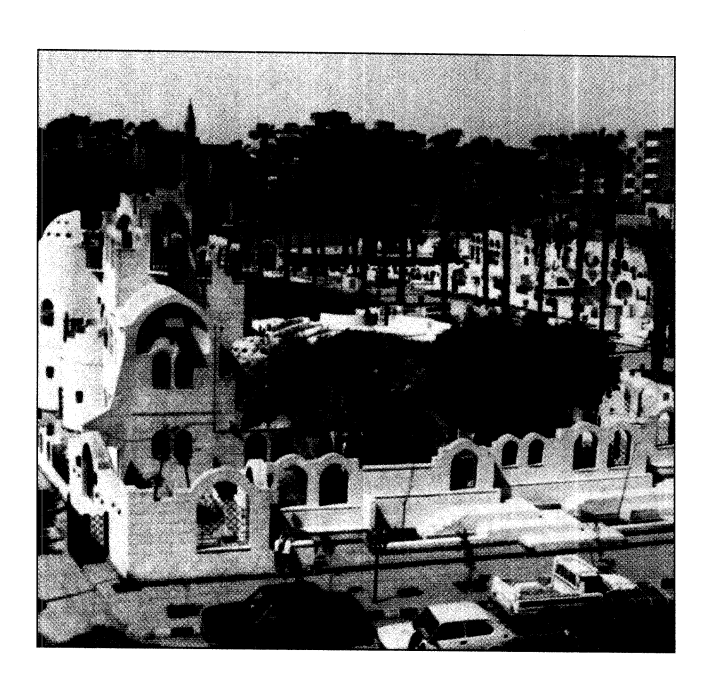


عناصر المشروع: يتكون مشروع الحديقة الثقافية للأطفال من مكونين أساسيين:

أولاً: شارع أبو الدهب ويضم العناصر والأنشطة الثقافية المطلة على شارع أبو الدهب والمتصلة مباشرة بالحي المحيط.

ثانيًا: الحديقة الثقافية وتضم العناصر والأنشطة الثقافية المؤسسية داخل نطاق الحديقة ذاتها.





الحديقة أثناء التنفيذ وبعده: عملية تنفيذ الحديقة جمعت بين الأساليب التقليدية والمتطورة تقنيًا، والتعبير المعماري والفراغي للحديقة يجمع بين الرجعية التقليدية والتصور المعاصر والمستقبلي.

٩ ــ نحو منهج إسلامي لدراسة المدينة الإسلامية

د. محمد عبد الستار عثمان

بدأت دراسة الآثار الإسلامية متتبعة المنهج الوصفي كمنهج رئيسي في دراسة هذه الآثار، واقتصر هدف المنهج في البداية على محاولة تاريخ هذه الآثار وتقسيمها إلى طرز وأنماط تساعد على ذلك من خلال إبراز سمات وملامح سطحية لكل طراز أو نمط. وتطورت التوجهات البحثية ـ تبعًا ـ نحو تأصيل الطرز والأشكال والأنماط والظواهر تأصيلاً حاول بكل جهد إرجاعها إلى أصول سابقة على العصر الإسلامي، انطلاقًا من مفهوم التطور التاريخي وتجاهلاً لأصالة الحضارة العربية وتأثير الإسلام القوي في الحضارة الإسلامية، وإنكارًا لوجود ملكات إبداعية خلاقة تمتلكها أجيال لاحقة قادرة على التطوير والابتكار إثباتًا لحقيقة التطور التاريخي المستمر ذاتها. وحتى هذا الاتجاه غلب عليه التحيز المتعصب أحيانًا كثيرة، فنسبت الأصول إلى الحضارة الإغريقية والرومانية والبيزنطية وأهملت الحضارات الشرقية القديمة التي كانت المنبع الأصلي لهذه الحضارات اللاحقة، والتي نشأت في مواطنها الحضارة الإسلامية فاتّحد تأثيرها مع تأثير البيئة اتحادًا قويًا يشكل تيارًا لا يمكن إغفاله حتى عند محاولات التأصيل.

وقام على هذه التوجهات التأصيلية الضعيفة والمتحيزة توجهات بحثية وتنظيرية انتهت إلى طرح نظريات مختلفة حسب اتجاهات التأصيل

يثبت كل منها سقوط الأُخرى، ويكفي أن نشير إلى نظريات تأصيل تخطيط المدارس الإسلامية التي تنوعت اتجاهاتها التأصيلية بين فارسية وبيزنطية وغيرها، وأسقطت كل منها دعاوى الأُخرى[1] لوهن الأسس التي قامت عليها، ولهذا لم تكن النتائج دائمًا ثابتة أو مرْضية.

وتوارثت أجيال الباحثين الغربيين ـ باعتبارهم الرواد في مجال الدراسات الأثرية الإسلامية ـ هذه الدراسات والمناهج البحثية لا سيما تلك التي اشتملت على مادة علمية وصفية تسجيلية، إما لعدم توفرهم على الإمكانات التي تؤهلهم لمراجعة هذه الدراسات مراجعة ميدانية والتحقق من نتائجها، أو لعدم توفر دراسات حديثة مشابهة تمت بنفس المستوى ومحررة بنفس اللغة[2] وتوارثتها أجيال الباحثين الشرقيين من العرب والمسلمين سيرًا على نفس الدرب الذي سار عليه جيل الرواد من المستشرقين الغربيين تأثرًا بمدارسهم العلمية والفكرية، أو تقليدًا كان دون مستوى هذه الدراسات فبدت الأُولى عملاقة محتفظة بقيمتها لديهم.

ومن المنطقي أن يكون المنهج الوصفي من المناهج الأولية في مجال الدراسات الأثرية لكنه أوّلا وأخيرًا لا يعدو أن يكون مرحلة وخطوة أُولى في مجال البحث تنتهي ـ تبعًا ـ إلى مرحلة أُخرى تفرض اتباع منهج آخر يكمل نواقص المنهج الوصفي ذاته، ويساعد أكثر على التعرف على قراءة الآثار واستنطاقها ونقصد بذلك اتباع المنهج الوظيفي الذي يصحح ويعمق ويوجه المنهج الوصفي، وينتقل بالبحث إلى مرحلة أُخرى تعطي

---

(١) راجع د. أحمد فكري، **مساجد القاهرة ومدارسها**، الجزء الثاني ـ العصر الأيوبي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩م، ص ٥٢ ـ ٥٨.

(٢) ما زالت دراسات سوفاجيه وكريزول تمثل المعين الذي تعتمد عليه المدرسة الأمريكية الحديثة على سبيل المثال في دراستها للمدينة الإسلامية لما تشتمل عليه من مادة علمية متيسرة، ولغياب دراسات حديثة متطورة بنفس المستوى من حيث جمع المادة العلمية ولعدم القدرة على قراءة وتوظيف ما ورد بالمكتبة العربية التراثية وفهمها (راجع د. عبد الجبار ناجي، المدينة العربية الإسلامية في الدراسات الأجنبية، دراسة نقدية معاصرة، **مجلة المورد**، بغداد، مجلد ٩ عدد ٤ (١٤٠١ هـ) ص ١٦٧.

بعدًا آخر لعلم الآثار ومجالات الاستفادة من نتائج دراساته في علوم أخرى، كما أنه يمهّد الطريق أمام مناهج بحثية أكثر تعمقًا كالمنهج التحليلي وما يتبعه من اتجاهات التنظير، وتفتح له مجال الاستفادة من أساليب ومناهج ونتائج البحث في العلوم الأخرى كالعلوم الطبيعية والرياضيات وغيرها.

ومثالنا الذي نختار لعرض إشكالية التحيز في مجال الدراسات الأثرية الإسلامية هو «المدينة الإسلامية» باعتبارها وعاء الحضارة، وباعتبار ما تشتمل عليه من تكوينات معمارية تجسدت في تأصيل ظواهرها إلى حد يعيد مقومات المنهج المتحيز أو التحيز المنهجي ـ إن صح التعبير ـ بل إن تاريخ دراستها يفصل على نحو ما مراحل تطور هذا المنهج الذي ننقده ونقيمه من خلال المنهج الوظيفي الذي يدرس المدينة الإسلامية من خلال تجربتها الخاصة وهو منهج يقوم على محورين: محور تاريخي ومحور ديني يشكلان معًا الإطار العام الذي يحقق الهدف من كشف وظيفة المدينة الإسلامية، تلك الوظيفة التي تساعدنا كثيرًا في التعرف على ما بقي من آثارها ومردودها الثقافي والحضاري بعيدًا عن التأثير أو التحيز. وربما بدا للبعض اعتبار القوانين والمبادئ والقيم الإسلامية ـ (كمحور من المحاور) التي يعتمد عليها هذا المنهج ـ نوعًا من التحيز وهو ما نترك تقييمه الآن إلى أن ننتهي إلى النتائج التي تثبت أن هذا المحور ضروري لإثبات الحقيقة ومؤكد على دِقّة النتائج ومساعد على تفسير كثير من المشكلات الغامضة التي جهلتها أو تجاهلتها الدراسات وفق المناهج الأخرى التي أغفلت هذا المحور تحت تأثير النوازع التحيزية.

١ ـ النموذج المرفوض ومصادر التحيز

وقد بدأت دراسة المدينة الإسلامية ـ بصفة عامة ـ في العصر الحديث مرتبطة بحركة الاستشراق وتطور اتجاهاتها، ويفسر هذا الارتباط أسس التوجه البحثي الذي حكم هذه الدراسات، ولا أدل على ذلك من أن الإطار والأسس التي قامت عليها دراسات المدينة الإسلامية بدأت متأثرة إلى حد بعيد بالمفاهيم والنظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية

التي تحكم المدينة الغربية[٣] التي تختلف عنها في مناخ نشأتها وتطورها، ومن هنا ظهرت المفارقات في النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسات والتوجهات البحثية لدى بعض الباحثين الغربيين، على وجه الخصوص، تلك التوجهات التي كان المحور الرئيسي لمنهجها مقارنة المدينة الإسلامية بالمدينة الغربية، ويمثل هذا الإتجاه جيدًا بحوث سوفاجيه sauvaget في كتاباته عن مدن سوريا كحلب ودمشق واللاذقية، وجرنباوم Von Gornbaum فيما كتبه عن التركيب المادي «لمدينة المسلمين»، وإذا كان هذان المثالان يعرضان لدراسات عن التركيب المادي للمدينة الإسلامية بصفة عامة، فإن ما تضمنته دراسات أُخرى لتكويناتها المعمارية المتنوعة من حمامات ومدارس ومساجد وبوابات وغيرها يكشف هو الآخر في إطار أدق ـ لا سيما في مجال تأصيل الظواهر والعناصر المعمارية ـ عن اتجاه التحيز الذي يكشف عن وهنٍ في اتباع المنهج الوظيفي، ويتمثل هذا الاتجاه المتحيز بصورة واضحة في كتابات ريشموند وبتلر وجاييه وديولافوا وهافل وكريزويل وغيرهم[٤].

ومن الأمثلة التي انعكس فيها هذا الاتجاه التأصيلي المتحيز بوضوح ما ورد في كتابات المستشرقين عن أصل تخطيط المسجد، فمنهم من حاول رد تخطيطه إلى الكنائس المسيحية، ومنهم من ادعى اشتقاق تخطيطه من القصور الفارسية، ومنهم من اتجه نحو تأصيله إلى البازيليكات الرومانية، بل إن بعضهم رأى رد الأصل في تخطيط المساجد إلى الهياكل

---

(٣) دعم هذا الاتجاه أن جيل الرواد في مجال الدراسات الأثرية كان من الغربيين الذين تحيزوا عن قصد أو غير قصد لدراسات المدينة الإسلامية من خلال الموازين والمعايير التي تقيم بها المدينة الغربية، فدرسوها من واقع معرفتهم وحسهم الغربي.

(٤) تصدى لآراء هؤلاء وبخاصة في مجال تأصيل الظواهر والعناصر المعمارية باحثون عرب كشفوا عن تحيز هذا المنهج، ومنهم د. أحمد فكري في كتابه: **مساجد القاهرة ومدارسها** و د. فريد شافعي في كتابه: **العمارة العربية في مصر الإسلامية في عصر الولاة**، وذلك من خلال منهج وصفي يقارن ويحلل ويفرد الظواهر الجديدة ويمس مسًا خفيفًا الجانب الوظيفي.

اليهودية[٥]. وقد تضاربت هذه الآراء تضاربًا واضحًا إن دل على شيء فإنما يدل على خلل المنهج الذي بعد عن الاتجاه السليم في البحث عن مصادر هذا التخطيط، تلك المصادر المرتبطة في الأصل بوظيفة المسجد وهيئة الصلاة الإسلامية التي تختلف عن صلوات الأديان الأُخرى كاليهودية والمسيحية، وكما أن هذه الاتجاهات بعدت عن المراحل التي تطور من خلالها تخطيط المسجد والعوامل المؤثرة في هذا الاتجاه كالعوامل الإنشائية ـ على سبيل المثال ـ والتي كان لها أثرها الواضح في ظهور التخطيط التقليدي للمسجد والمكونة من أربعة أروقة تحيط بصحن مكشوف في الوسط والتي تمثلت لأول مرة في مسجد الكوفة[٦] بعد إعادة بنائه بواسطة زياد بن أبيه سنة ٥٢هـ/ ٦٧٢م وتوسم المدينة ـ بصفة عامة ـ بسمات النظام السياسي والفكر الاجتماعي اللذين نشأت فيهما.

ويعكس الشكل المادي للمدينة بصورة أو بأُخرى هذا النظام، فقد عكست المدينة القديمة النظام الدكتاتوري الذي شكلها وساد حياتها، وعكست المدينة اليونانية فكر مجتمعها الذي يبحث عن نفسه فكرًا ووعيًا من خلال السوق والمسرح والأكروبول ليصوغ مبادئ وأفكار حياة مدينته الفاضلة. وجسدت المدينة الرومانية السياسة العسكرية والاستعمارية التي اعتنقها الرومان حتى إن روما الإمبروطورية لم يكن في مقدورها أن تقدم لجماهيرها الحضارية فرصة المشاركة الفعالة في الشؤون العامة كما فعلت أثينا لمواطنيها. كما لم تستطع روما أن تعطي سكانها ذلك الشعور بالذاتية المستقلة التي ينميها المجتمع من خلال التجمع العام في الساحة

---

(٥) د. أحمد فكري، **مساجد القاهرة ومدارسها، المدخل** ـ القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٢، ص ٢٦٨ ـ ٢٩٠.

(٦) أثار أصل تخطيط هذا المسجد جدلاً طويلاً بين الباحثين، وقد فنّد د. أحمد فكري وغيره هذه الآراء سيما رأي كريستول الذي رد أصل تخطيطه إلى قاعات الاستقبال في العصور الفارسية القديمة. Creswell: *Early Moslem Architecture*. London Oxford, 1995, Vol. I, p. 44.
راجع أحمد فكري: المرجع السابق ص ٢٨٢، كامل سليمان الجبوري، **مساجد الكوفة**، النجف، ١٩٧٧، ص ٩٧ ـ ١٠٢.

والمعبد والمسرح والمدرج، ولذلك قامت المباني الضخمة مثل الحمامات العامة وساحات الاحتفالات بدور التلهية بدّلا من المشاركة، ووجدت المدينة الإسلامية في الإسلام دستورًا واضحًا كان عليها فقط أن تطبقه، وانصبت أهداف مبانيها على تحقيق أغراض وظيفية تتمثل في تطبيق تعاليم الدين وأحكامه لتركز النشاط في العمل والعبادة وانعكس ذلك على شكلها المادي ممثلاً في تكويناتها المعمارية التي لم تكن هناك حاجة إلى أن يكون بينها مثل هذه المنشآت والمرافق التي وجدت في المدينة اليونانية والرومانية.

وهناك من التكوينات المعمارية في المدينة الإسلامية ما درسه الباحثون وفق منهجهم الوصفي المحكوم بإطار المقارنة بالمدينة اليونانية والرومانية وما تبعه من نزعة تأصيل الظواهر والعناصر المعمارية تأصيلاً يرد هذه الظواهر والعناصر إلى المدينة اليونانية والمدينة الرومانية. وبالرغم من أن بعض الباحثين اتخذ الإسلام كمحور من المحاور في دراستهم للمدينة الإسلامية أو التمدن الإسلامي بصفة عامة إلا أن هذا الاتجاه اختلف من باحث إلى آخر من حيث درجة التعمق والبحث عن العوامل الإسلامية الدافعة إلى التمدن الإسلامي بصورة تجعل تحقيق ذلك أساسًا مهمًا ليس فقط بالنسبة لأصحاب هذه الدراسات، ولكن أيضًا بالنسبة لفريق من الباحثين كان لبعده عن فهم دور الإسلام في التمدن أثره الواضح في أفكار هذا الدور، وبالتالي انتهوا إلى نتائج وآراء تحتاج إلى مراجعة وتحقيق وتعديل لا يمكن تحقيقها إلا من خلال المنهج الوظيفي. فعلى سبيل المثال يرى بلانهول Planhol أن الإسلام لم يكن مشجعًا أو دافعًا إيجابيًا لحركة التمدن، ومن ثم ينفي أثر الإسلام في تكوين المدينة(٧) ويقول إن الإسلام لم يفلح في أن يأتي بالبديل للمدن التي خضعت للفتح - وهو في هذا الرأي متأثر بسوفاجيه - والتي ورثت تقدمًا متماسكًا قديمًا، فالإسلام ببساطة قلد تلك المدن الموجودة، فالسوق Bazar ما هو في الحقيقة إلا الشارع المصمم ذو الأروقة Colonaded

(٧) انظر: Planhol: *The world of Islam*, New York, 1959, pp. 8 - 29.

Avenue والقيسيرية ما هي إلا البازيليكا Basilica الرومانية، حتى الحمام ما هو إلا «الثرما» Therma أي الحمام اليوناني القديم(٨)، بل إنه يرى أن الإسلام لم يبتدع فكرة تقسيم المدينة إلى محلات فهي أوروبية الأصل - كما يعتقد - وباختصار يرى «بلانهول» أن الإسلام لم يؤثر على تكوين المدينة بل على العكس فإنه بإحلاله بعض الطوبغرافيات يكون قد دمر شكلها القديم وهيئتها الموحدة فجاءت النتيجة عكسية من وجهة نظر التقدم(٩). والإسلام - في وجهة نظره - لم يكن مشجعًا أو دافعًا إيجابيًا لحركة التقدم إذ أن الشوارع في داخل المدينة كانت ضيقة مما أدى إلى عرقلة فعالية الحركة وأن التأثير الوحيد للإسلام على المدينة تلمسه في بناء الدور(١٠).

ويعضد هاموند Hamond هذا الرأي فيذكر «أن الحضارة الإسلامية كانت ضد حركة التمدن» رغم ما يذكره عن التطور الكبير الذي أحرزته بعض مدن العواصم الإسلامية. ويكشف عن وجهة نظره في الإسلام وعلاقته بالمدينة ما يذكره من أن الإسلام قد اعتبر المدينة مجرد وجود ديني لاسياسي(١١). وقد أدى عدم الفهم الواضح إلى تضارب آراء هؤلاء الباحثين وإلى الوصول بالتالي إلى نتائج خاطئة، ويكفي أن نشير هنا إلى ما ذكره - على سبيل المثال - كلود كاهين C. Cahen الذي يرى أنه «من الخطأ أن يطلق اسم المدينة الإسلامية، والأحرى أن نسميها مدن «دار الإسلام» وإمعانًا في تجريد المدينة الإسلامية من أي صفة للمدينة المستقلة بهويتها يقول: إن الكثير من سمات ما يسمى بالمدينة الإسلامية في الواقع صفات وسمات المدينة

---

(٨) انظر: Planhol: Op. cit. pp. 7 - 8.

(٩) انظر: Planhol: op. cit. pp. 22 - 23.، وعبد الجبار ناجي: المرجع السابق. ص ١٤٩.

(١٠) انظر: Planhol: op. cit. pp. 23.، وعبد الجبار ناجي: المرجع السابق. ص ١٤٩.

(١١) انظر: Mason Hamond: *The City in the Ancient World.* Harved, 1972, pp. 342.

البيزنطية والوسيطة وصفات المدينة الإيطالية في القرن ١١م[١٢].

وفي إطار إنكار تأثير الإسلام على التكوين المادي للمستوطنات الإسلامية من مدن وغيرها أوحت بعض عناوين الدراسات الأثرية للعمارة الإسلامية بهذا المفهوم، وحاولت تأكيده من خلال تأصيل الظواهر والعناصر المعمارية وإرجاعها إلى أصول غير إسلامية، ومن ثم اصطلح من قاموا بهذه الدراسات على نسبة العمارة إلى المسلمين[١٣] دون الإسلام، فكما يقال عمارة المسيحيين وعمارة اليهود وعمارة البوذيين قالوا عمارة المسلمين وتجاهلوا أثر القوانين والمبادئ والقيم الإسلامية على العمارة الإسلامية.

ويكشف هذا الاتجاه البحثي وفق هذه النتائج عن توارث أجيال الباحثين الغربيين للمنهج الوصفي المتحيز للمدينة الغربية باعتبارها المثال الذي تمّ وفقه تقييم المدينة الإسلامية، كما أن هذا المنهج اعتمد فقط على بعض الملامح السطحية الوصفية لبعض التكوينات المعمارية التي تشابهت بعض أمثلتها ـ وليس كلها ـ مع تكوينات المدينة اليونانية أو الرومانية وهو ما يمكن إدراجه تحت تأثير الإرث الحضاري الإنساني الممتد عبر عصور ذلك الإرث.

٢ ـ الخروج من التحيز والمنهج الوظيفي

وإذا كانت المدينة الغربية قد درست وفق المعايير المرتبطة بتجربتها الخاصة، فإن أي دراسة للمدينة الإسلامية يجب أن تنطلق من هذا المبدأ دونما أي تحيز، ويفيدنا هذا التوجه في تتبع نشأة المدينة الإسلامية ومراحل تطورها سواء أكان هذا التطور فكريًا أم ماديًا، كما أنه يساعدنا

---

(١٢) عبد الجبار ناجي: المرجع السابق ص ١٥١، ومحمد عبد الستار عثمان المرجع السابق ص ٨ ـ ٩.

(١٣) من أشهر الدراسات الأثرية المعمارية التي تؤكد ذلك دراسات كريزول التي حملت عناوينها ما يفيد هذا المضمون مثل كتاب: *Early Moslem Archiecture* وكتابه: *Moslem Architecture in Egypt*.

كثيرًا في تحديد ملامحها وتفسير ظواهرها تفسيرًا سليمًا يبعد عن أي تحامل مقصود أو غير مقصود، كما أنه يربط ربطًا واضحًا بين الفكر الإسلامي وتطوره ممثلاً في ذلك التراث الضخم، وبين مجتمع المدينة الإسلامية داخل وعائها المادي الذي شكله في الأصل فكر وحياة المجتمع فأخذت شكلاً مميزًا يعكس بوضوح هذا الفكر وتلك الحياة، ومن ثم تميزت المدينة الإسلامية عن غيرها من المدن بميزات وملامح خاصة وحق لها أن توصف بالإسلامية لأن هيبتها تبعث وظيفتها التي أنشئت من أجلها وأثر الإسلام إلى حد كبير في بلورة هذه الوظيفة وتوجهها توجهًا معينًا.

وينطلق المنهج الوظيفي في دراسة المدينة الإسلامية من عدة أسس واضحة تشكل الإطار العام والمحاور الواضحة التي تميز المدينة الإسلامية عن غيرها من المدن وترسم ملامح المنهج الذي يجب اتباعه في دراستها.

ومن أهم هذه الأسس أو المحاور علاقة الإسلام بالمدينة، فقد تميزت الحضارة الإسلامية بأنها وجدت في التشريع الإسلامي المفصل لنواحي الحياة دستورًا مهيئًا سارت عليه حركة حياة المجتمع، وساعد ذلك على سرعة ازدهارها بصورة منقطعة النظير وهذب الإسلام طبائع النفس البشرية وارتقى بها وانعكس ذلك في صفاته التي تمثلها المدينة الإسلامية باعتبار أن «المدينة هي الحضارة».

ولما كان الإسلام منهج حياة مجتمع المدينة الإسلامية، فقد اعتبر القرآن والسُّنة مصدرَي التشريع في كل وقت، واجتهد الفقهاء في تفسير ما ورد فيهما من أحكام طورت نفسها مع تطور مظاهر الحياة الحضارية التي تتجدد في إطار من التغيير، وسارت هذه الأحكام وفق أصول الفقه الإسلامي[١٤] ومن هنا استمرت هذه الأحكام المحور الأساسي الذي تدور في فلكه حياة مجتمع المدينة طوال فترات التاريخ الإسلامي حتى

---

(١٤) مناع القطان: **التشريع والفقه في الإسلام، تاريخاً ومنهجاً**، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢. ص ١١ - ٢٦.

بداية العصر الحديث عندما حلت القوانين الوضعية محل الشريعة الإسلامية، وعندما فصلت السلطة بين الدين والسياسة.

ولما كانت المدينة الإسلامية مرتبطة ارتباطًا وثيقًا وأساسيًا بالإسلام كمنهج وطريقة في الحياة، فإن أية دراسة علمية صحيحة للمدينة الإسلامية لا بد أن تضع في اعتبارها أن الإسلام ونظمه وأحكامه هي المحور الأساسي الأول الذي تدور حوله حياة المدينة بأسرها بكل تفاصيلها وجزئياتها، بجوانبها المختلفة اجتماعية كانت أم اقتصادية أم سياسية وأيضًا في شكلها المادي الذي يمثل وعاء المدينة.

بل إن تأكيد العلاقة الوطيدة بين الإسلام والتمدن حقيقة انتهت إليها دراسات بعض الباحثين الغربيين فقد أبرز «لومبارد Lombard» اهتمام الإسلام بالتمدّن وازدهار التمدن الإسلامي مقارنًا بعصور التمدن الأُخرى السابقة عليه(١٥) وركزت «جانيت أبو لغد Janet Abu Lughud» على دور الإسلام في السيطرة على التميز الطبقي والتمايز الثقافي وتقليل الأبعاد الاجتماعية بين الجماعات المختلفة(١٦) وقال «بينت» «Benet» إن الإسلام دين تمدن وله دور فعال في إعادة البناء التمدني الذي نراه متمثلاً في المدن. وإشارة إلى الربط بين المدينة والإسلام عرج على التعريف الفقهي للمدينة من حيث إقامة خطبة واحدة بها في مسجدها الجامع الذي تنشده القرى ومراكز الاستيطان الصغيرة المجاورة(١٧). وأكد سبنسر «Spencer» على انسحاب السمة الإسلامية على المدينة الإسلامية منذ عصورها المبكرة حتى العصر العثماني، وأكد أن إنشاء المدن كان من مظاهر تمسك المسلمين بدينهم الفريد في خصائصه.

---

(١٥) M. Lombard, *The Golden Age of Islam*, Transleted by: Joan spencer, Netherland, pp. 118 - 119, 125.

(١٦) Janet Abu Lughud, «Varieties of Urban Experience: Contrast Co. Experience and coalessence». *Cairo in the Middle Eastern Cities*, ed. by M. Lapidus, Los Angeles, p. 183.

(١٧) F. Benet, «The Ideology of Islamic Urbanization» *The International Journal of Comparative Sociology*, Vo. IV, 1963, pp. 212 - 226.

وحتى يتضح أثر الأحكام الفقهية على التخطيط للمدينة الإسلامية بصفة عامة وعلى تكويناتها المعمارية على وجه الخصوص، فإننا نعرض لبعض الجوانب من منظور وظيفي وعلى سبيل المثال نعرض لدراسة شوارع وطرق المدينة الإسلامية باعتبارها محورًا رئيسيًا في تخطيط المدينة. فقد انتهت الدراسات التي اتبعت المنهج الوصفي والمقارن بين المدينة الإسلامية والمدينة الغربية إلى اتهام شوارع المدينة الإسلامية بالضيق والالتواء، وامتد الاتهام إلى المسلمين بإفساد نظام شوارع المدن القديمة التي فتحوها كدمشق وحلب وغيرها. وكشفت الدراسات التي وضعت الأحكام الفقهية الإسلامية المنظمة لتخطيط شوارع وطرق المدينة الإسلامية في اعتبارها عند دراسة شبكة الشوارع والطرق بالمدينة الإسلامية عن وجوب تصنيف الشوارع والطرق الخاصة لكل منهما نظام معين من الارتفاق، ويحكم نظام كل منها إلى حد بعيد تشكيل واجهات المباني المطلة عليها بل وأحيانًا نوعية هذه المباني من حيث إنها منشآت عامة أو خاصة، كما كشفت الدراسة عن أن مقاييس هذه الشوارع والطرق مرتبط إلى حد كبير بنوعيتها، وكذلك مظاهر التغير والتطور التي تطرأ عليها من حين إلى آخر تمشيًا مع طبيعة النمو المتغير للمدينة وفق نظامها الإسلامي وما يوجبه من معاملات الإرث والبيع والشراء وغير ذلك من المعاملات الإسلامية. وحددت الدراسة نوعية الطرق الضيقة والملتوية وأسبابها وهي غالبًا الطرق الخاصة، كما أوضحت اتساع واستقامة الطرق العامة والشوارع الرئيسية إلى غير ذلك من الحقائق التي كشف عنها توظيف الأحكام الفقهية الإسلامية في دراسة الشوارع والطرق باعتبار أن هذه الأحكام تناظر ما يسمى بالقانون المدني civil law الذي كان يحكم تخطيط ونظام العمارة في المدن اليونانية والرومانية.

وللكشف عن مدى أهمية هذه الأحكام في تحديد وظيفة بعض الوحدات والعناصر نشير - على سبيل المثال - إلى نصوص تلك الأحكام الفقهية التي تمنع عمل الميازيب لتصريف مياه الأمطار في الطرقات الضيقة واستبدالها «بمسايل» عبارة عن قنوات مجصصة في الجدران الخارجية على الطريق لتصريف مياه المطر إلى الطريق دونما أي ضرر

للمارة. وقد وجدت أمثلة عديدة لمثل هذه القنوات في آثار المدن الإسلامية كصنعاء والرياض وغيرها وتوجد ببقايا منازل الفسطاط أمثلة مشابهة يعتقد بعض الباحثين أنها لتصريف النفايات أو الفضلات من المراحيض في الأدوار العلوية، رغم أنها مكشوفة السطح من جهة ولا توجد أسفلها آثار تصريف لتلقي هذه الفضلات. وبدراسة مقاييس شوارع وطرقات الفسطاط وضح أنها اتسمت بالضيق النسبي. وبالتعرف على ما ورد في الأحكام الفقهية التي تحدثت عن القنوات المجصصة بالجدران الخارجية للدور لتصريف مياه الأمطار كبديل للميازيب في الشوارع والطرقات الضيقة حقق البحث الوظيفة الحقيقية لهذه القنوات التي تتمثل في أنها «مسايل» لتصريف مياه الأمطار وليس النفايات من الفضلات كما يعتقد.

كما فسرت أحكام حق الطريق نظام وهيئة السلالم المطلة على الطرق وما يعلوها من «ساباطات» وبوابات وما يطل عليها من «رواشن» وأخارج تفسيرًا وظيفيًا واضحًا، يمكن من فهم وظيفة شوارع وطرق المدينة الإسلامية فهمًا صحيحًا يساعد على الحكم عليها حكمًا سليمًا في إطار وظيفتها وعصرها ووسائل النقل وكثافته في إطار نظام الاتفاق المحدد بهذه الأحكام.

وتكشف أحكام ضرر الكشف، عن العلاقة الوثيقة بين الإسلام ومبادئه وقيمه وبين توزيع المطلات في الواجهات، وتحديد مواضع أبواب الدور وعدم تواجهها وبخاصة في الطرق الضيقة، وتفضيل وجود الفناء في وسط الدار لتطل عليه الدار بمنافذها ومطلاتها ونرى ذلك بوضوح فيما كشف عنه من دور في غرناطة وفاس والقاهرة والمدينة المنورة «حارة الأغوات» وسدوس بالمملكة العربية السعودية وغيرها. كما كشفت دراسة أحكام ضرر الكشف عن أهمية بناء السترات فوق سطوح الدور والمباني الأُخرى كما نرى فيما بقي من عمارة تقليدية بقرية غرداية بوادي مزاب بالجزائر وقرية توزر بجنوب تونس وقرية شالي بواحة سيوة بمصر، وما نلحظه فيما بقي من عمارة تقليدية باقية إلى الآن في العديد من بلاد المملكة العربية السعودية سيما نجد كسدوس واشيقر وأثيثة وغيرها.

كذلك كشفت الدراسة عن تأثير أحكام ضرر الكشف تأثيرًا واضحًا على تكثيف بناء المنشآت التجارية من حوانيت وغيرها في الشوارع المتسعة الرئيسية وتعتبر القاهرة من أوضح المدن التي تؤكد هذه الحقيقة فشارع المعز لدين الله الذي يشق القاهرة القديمة والذي تصطف على جانبيه الحوانيت والوكالات والتياسر خير مثال يوضح ذلك ويلاحظ هذا الاتجاه أيضًا في المدن الإسلامية الأخرى كقرطبة وطليطلة وإشبيلية وفاس والقيروان وحلب وأصفهان واسطنبول وغيرها.

كما أن الأحكام الفقهية كان لها أثر واضح على تخطيط الدور الإسلامية وتوجيه هذا التخطيط توجيهًا معينًا ولنا في منازل الفسطاط المثل الواضح على ذلك حيث اشتملت على المداخل المنكسرة والأفنية الوسطية التي كان وجودها تحقيقًا للرغبة في توفير الخصوصية ومنع ضرر الكشف. وفي بيوت القاهرة العثمانية يلاحظ عدم وجود نوافذ بالطابق الأرضي في الجدران الخارجية المطلة على الشارع والارتفاع بالطابق الرئيسي المشتمل على غرف الاستقبال وغيرها عن مستوى أرضية الشارع، وتغشية المظلات بالمشربيات المصنوعة من خشب الخرط الذي يسمح بمرور الضوء والهواء، ولا يمكن لمن في الخارج رؤية من بالداخل. كما يلاحظ اتخاذ قاعات الاستقبال تصميمًا معينًا يساعد على توفير الخصوصية والعزل بين الرجال والنساء رغم اشتراك الجميع في مشاهدة وحضور حفلات السمر التي كانت تقام بهذه القاعات. وكذلك وجدت الممرات البديلة التي يستخدمها أهل الدار عند وجود غرباء دون الاضطرار إلى المرور في الممرات التي أمام مجالسهم.

ودراسة الأسواق في المدينة الإسلامية وتحديد مواضع التجارات والسلع المختلفة بهذه الأسواق تنطلق أساسًا من المبدأ الإسلامي «لا ضرر ولا ضرار» ذلك المبدأ الذي له تأثيره المباشر في تحديد نوعية المتجاور من السلع بحيث لا يضر بعضها بعضًا، فصنفت الأسواق وتطورت وتنوعت تنوعًا يعكس تطبيق الأحكام والمبادئ الإسلامية.

ولعل ما نرى في قصبة القاهرة خير مثال على ذلك فقد رتبت

التجارات والأسواق وفق هذا المنهج فجاور الحريريون العطارين وبعد عنهم الفحامون والحدادون حتى لا يحدث الضرر وابتعدت حوانيت القصابين واستقرت في طرف المدينة من الجهة الشمالية وكذلك كانت أسواق فاس وغيرها من المدن الإسلامية وما زالت بعض الأسواق باقية ومحتفظة بهذا الترتيب المانع لحدوث الضرر ومثال ذلك ما بقي من قيساريات الشوارع في مدن الصعيد كأسيوط وسوهاج وجرجا حيث تترامى الحوانيت والوكالات الخاصة بأنواع التجارات وفق الترتيب الذي يمنع الضرر وتحقق الفائدة نتيجة تكثيف حوانيت السلعة الواحدة في منطقة واحدة.

وفي إطار القيم والمبادئ الإسلامية يمكن أن نعرض لأمثلة أُخرى من الظواهر المعمارية الحضارية التي يجلو حقيقتها المنهج الوظيفي ويصل فيها إلى نتائج واضحة سليمة يعكس المنهج الوصفي المتحيز الذي يقيم هذه الظواهر في ضوء معايير المدينة الغربية.

ومن هذه الظواهر خلو المدينة الإسلامية من منشآت اللهو والعبث كحانات الخمور والمراقص وغيرها واعتبرت هذه النوعية من المنشآت ضمن المنشآت الواجب تحريم إنشائها وكذلك خلت من المسارح التي كانت من أبرز المنشآت في المدن اليونانية والرومانية. ووجد البديل الذي يلائم حياة المجتمع الإسلامي، فقد زودت الدور بكل العناصر التي توفر الراحة والهدوء والاستمتاع فأنشئت الفساقي والحدائق في صحونها، فأصبح صحن الدار بمثابة حديقة تتميز بتوفير الخصوصية لأهل الدار وضيوفهم بعيدًا عن عيون الآخرين. وكانت الحمامات العامة المخصصة لكل جنس بعينه أيضًا من الأماكن الترويحية التي تحلو لقضاء الوقت الممتع في إطار التعارف مع الأسر الأُخرى ناهيك عن دور الحمام في المناسبات الاجتماعية المهمة كحفلات الزواج وغيرها. وفي أحيان أُخرى أدت الأسواق دورًا ترويحيًا بما تشتمل عليه من سلع ومعروضات وأحيانًا بعض التسليات الفنية التي كانت تمارس في جنباتها.

وفي بعض المدن الإسلامية أنشئت ميادين سباق الخيل وفي بعضها

الآخر أنشئت «الجنات» الخاصة - التي تؤدي الدور الترفيهي للحديقة - في أطراف المدينة وزودت بأبراج للاستراحة والترفيه وقضاء يوم أو أكثر بين الربوع الخضراء. وقد اشتهرت مدن الشمال الأفريقي والأندلس بهذه السمة. وهناك من المدن الإسلامية ما اشتهر بغوطاته وحدائقه وربوعه الخضراء التي كانت مربعًا للترفيه كدمشق وفاس وتونس وكثير من المدن الأندلسية التي امتازت بحدائقها الغنّاء، كما كانت شواطئ المدن المطلة على البحار أو الأنهار بما توفر من مركبات وبما أنشئ فيها من أخصاص أماكن جذب للمتعة والترفيه ولعل مدينة القاهرة من أبرز هذه المدن التي كان شاطئ النيل فيها من أجمل مواضع الترفيه والتسلية.

ومع اهتمام المجتمع الإسلامي وتمسكه بمبادئ الدين وقيمه. كان المسجد هو المنتدى الثقافي والفكري لهذا المجتمع، وكذلك أدت المدارس والخنقاوات والزوايا والربط دورًا تعليميًا وتثقيفيًا تعدى إلى مجال الرعاية الاجتماعية والصحية للمنتسبين لهذه المنشآت. وكانت قصور الحكام في كثير من الأحيان ميدان تنافس في مجال الأدب والعلم. وهكذا صاغ الفكر الإسلامي ما يحتاج إليه من تكوينات معمارية تلائم حياته بجوانبها الترفيهية والتثقيفية فاختلفت صيغة التكوينات عن تكوينات المدينة الغربية اختلافًا واضحًا يكشف عن خطأ الحكم على المدينة الإسلامية بمعايير المدينة الغربية ويؤكد أهمية دراستها من واقع تجربتها في إطار وظيفتها.

ومن هذه الأمثلة السريعة الموجزة يتضح أهمية اعتبار الإسلام وقيمه ومبادئه في التأثير على تخطيط المدينة الإسلامية وتكويناتها وأهمية المنهج الوظيفي في الكشف عن كثير من أخطاء المنهج الوصفي المتحيز الذي قيّم المدينة الإسلامية من منظور المدينة الغربية.

فالإسلام أقر ما هو صالح من تكوينات معمارية تحقق صالحًا أو منفعة وأدخل بعض التعديلات على بعضها لتتلاءم مع قيمه ومبادئه وأحكامه. فصيغت التكوينات الموروثة كالحمامات صياغة إسلامية جديدة تلائم التطور الوظيفي لحياة مجتمعه عبر العصور كما أنه أوجد تكوينات معمارية جديدة لم تعرف قبله لتخدم وظائفه الدينية والاجتماعية الفردية

والجماعية ومن أبرزها المساجد الجامعة والمساجد والمدارس والخنقاوات والزوايا والروابط وغيرها ورتبت هذه التكوينات وفق نسق معين صاغته الوظيفة الإسلامية التي جعلت المسجد الجامع في الوسط يجاوره مركز السلطة ثم يجاور ذلك ساحة السوق التي تطور عمرانها فيما بعد فبنيت على هيئة تكوينات معمارية تنوعت أشكالها حسب موقعها ورتبت بهيئة إسلامية معينة وامتدت وتكاثرت الأسواق على جوانب الشوارع الرئيسية ممتدة إلى أطراف المدينة في ترتيب إسلامي واضح. وتحددت العلاقة بين التكوينات والمرافق العامة والشوارع في تناسق وانسجام تام فبدت المدينة الإسلامية بهيئتها المميزة والمتأثرة بظروف بيئتها وموروثها الحضاري إلى حد ما.

وهذا التأثير الواضح تحسسته بعض الدراسات وبدأ الاتجاه البحثي نحو إبرازه في مجال الدراسات المعمارية والأثرية الإسلامية في الآونة الأخيرة سواء من جانب المتخصصين في الدراسات الفقهية الإسلامية أو الدراسات الأثرية أو المعمارية وتبناه أيضًا بعض أساتذة الجامعات الأوروبية وغيرها.

والمحور الثاني الذي يساعد على تحقيق هدف المنهج الوظيفي في دراسة المدينة الإسلامية هو كيفية النشأة والتطور. فقد بدأت المدينة الإسلامية مع بداية الدعوة إلى الإسلام وتطورت بتطور حضارته ومن ثم لا يمكن أن نغفل هذا الأساس عندما نتعرض للمدينة الإسلامية بالبحث والدرس. فهي كائن حي يتأثر ويؤثر يأخذ ويعطي جريًا على سنة الحياة التي اختلفت عصورها وظروفها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. ومن ثم فإن المنهج التاريخي يتوازى تمامًا مع المنهج الوظيفي في هذا التناول في إطار البعد التاريخي والتطوري لحياة المدينة الإسلامية طوال هذه القرون.

ويدفع هذا التوجه البحثي إلى تتبع مصادر مختلفة ومتنوعة تفسر بوضوح وصدق وظيفية المدينة وتأتي في مقدمتها مصادر الفكر السياسي والاجتماعي، للمسلمين في مراحل تاريخهم المتعاقبة باعتبار أهميتها في

رسم صورة واقعية وأُخرى مثالية للمنهجين السياسي والاجتماعي في ضوء التجربة والتقويم الحضاري بوضع الصيغ القانونية الإسلامية التي تحكم حياة المجتمع في جميع جوانبها، بالإضافة إلى ذلك تأتي المصادر الأُخرى من تاريخية وجغرافية وعلمية وغيرها والتي تكشف عن المساهمات الفكرية التي أثّرت في تشكيل حياة المدينة في عصورها المختلفة.

ولا يغفل المنهج الوظيفي لدراسة المدينة الإسلامية الإطار التاريخي لحياتها، فقد تأثرت المدينة الإسلامية بالأحداث السياسية والاقتصادية والثقافية التي تغيرت على خريطة العالم الإسلامي في عصور دوله المختلفة، لكنها كانت مع ذلك تتميز «بالعالمية» حيث إن الأسس النظرية والأحكام المرعية فيها جميعًا واحدة، كما أن الدول الإسلامية لم تكن تعرف الحدود والفواصل التي تتأكد على خريطتها اليوم. بالإضافة إلى أنّ عوامل التقارب والتضامن والاندماج في إطار الدين واللغة كانت أقوى من عوامل العزلة التي نلحظها اليوم، وإن وجدت اختلافات في التفاصيل فإنما يرجع ذلك إلى عوامل البيئة المحلية والتقاليد الموروثة.

فنجد أن تقسيم المدينة الإسلامية إلى محلات ورثته المدينة الإسلامية من بيئتها العربية كما أن تكويناتها المختلفة مثل المسجد الجامع والسوق والحمامات وغيرها لم تلتزم بشكل محدد أو نمط مفروض بل إنها تطورت وتعدلت وتغيرت في إطار ظروف المساحة المتوفرة والموقع وأسلوب الإنشاء ومواده وإمكانات المنشئ وغيرها.

كما تطورت مع تطور الوظائف التي تقوم بها من فترة إلى أُخرى ومن عصر إلى عصر ـ على سبيل المثال ـ من المنشآت الجديدة ما يلائم هذا التطور كالمدارس والخنقاوات التي ظهرت في نهاية القرن الخامس الهجري لتلبي حاجات سياسية واجتماعية ودينية وإدارية ظهرت في هذا العصر وتطور تخطيطها وأسلوب إنشائها تطورًا يعكس التطور الوظيفي لكل فترة.

كما عكس هذا التطور حرية الإنشاء والعمارة في العصر الإسلامي تلك الحرية التي حكمها إطار عام من المبادئ والأحكام الإسلامية ساعد على تعدد الصيغ والأشكال، لم يجمد عند نمط معين أو طراز بحد ذاته كما كان في المدن اليونانية أو الرومانية. ويكشف الربط بين التخطيط والتطور الوظيفي للمدارس على سبيل المثال - عن السبب في سقوط نظريات التأصيل التي انتهى إليها المنهج النازع إلى فكرة التأصيل من منابع غير إسلامية

ويكشف المنهج الوظيفي في دراسة المدينة الإسلامية وتكويناتها عن أهمية الربط بين تكوينات المدينة وتتبع أدوار نموها ابتداء من مرحلة الظهور والنشأة فمرحلة النمو ثم مرحلة النضج فمرحلة الاكتمال، وهي المراحل التي تكشف دراستها التحليلية كشفًا واضحًا عن طبيعتها العضوية. وانطلاقًا من هذه المفاهيم يمكن دراسة التراث المعماري الإسلامي على المستوى الشامل في إطار المستوطن السكني، وعلى المستوى الدقيق الذي يختص بدراسة تكوين معين ضمن دراسة معينة في إطار الربط بين هذا التكوين ومستوطنه باعتبار العلاقة الوظيفية والمعمارية الإسلامية بعيدًا عن قصور المنهج الوصفي التأصيلي النمطي.

ويحتاج اتباع المنهج الوظيفي في دراسة الآثار الإسلامية إلى أدوات بحثية معينة تساعد على التصور النظري للوظيفة وتطورها ولعل ما أفرزته الحضارة الإسلامية من تراث فكري وأدبي ممثلاً في كتب التراث المنتشرة والمخطوطات التي لم تنشر والوثائق وغيرها يساعد إلى حد كبير في هذا المجال، بالإضافة إلى دراسة الآثار ذاتها كمصدر مهم. وحتى أبرز أهمية ذلك فإنني أشير على سبيل المثال إلى أهمية وثائق الوقف في دراسة العمائر المملوكية والعثمانية تلك الوثائق التي تتضمن في الغالب وصفًا تفصيليًا للمنشئات وتحدد وظيفة كل وحدة منها، كما تعرضت بالذكر لنظام إدارتها وأرباب الوظائف بها بما يكوّن صورة واضحة عن المبنى ووظيفته وعلاقة الإنسان به في عصر إنشائه، وفي إطار هذا التصور يمكن تحليل المبنى وظيفيًا بصورة سليمة - ولبيان أهمية ذلك نذكر دراسة

لأحد الباحثين الأمريكيين وهو «روفائيل لود» عن آثار السلطان برسباي بمدينة القاهرة لم تستطع أن تحدد حدود القاهرة المملوكية وظواهرها في ذلك العصر، وأخطأت في تحديد وظيفة بعض الوحدات المعمارية لمجموعة السلطان بالصحراء «الدراسة حاليًا» فقد انتهى الباحث إلى أن الأسطبل الملحق بالمجموعة ما هو إلا خلاوي للمتصوفة، ولما كان الشكل المعماري لمرابط الخيل بالأسطبل يختلف عن تخطيط الخلاوي المعاصرة من حيث وجود حاجز أمامها، فقد فسر الباحث هذا الاختلاف على أنه تطور معماري حدث في مجموعة السلطان برسباي ظهر لأول مرة في هذه المجموعة. ولم يعلل السبب الوظيفي وراء هذا التطور، وقد اعتمدت هذه الدراسة دراسات لاحقة تعلل الدراسة التي نشرت في مجلة المعهد الفرنسي للدراسات الشرقية عن بعض منشآت المتصوفة في القاهرة في القرن ١٥م[١٨] وتكشف وثيقة برسباي عن الحقيقة فهي تتضمن وصفًا دقيقًا لكل وحدة من وحدات المجموعة، وتحدد صراحة أن ما اعتقده الباحث الأمريكي «روفائيل لود» خلاوي ما هو إلا «إسطبل» ويتفق التحديد مع الشكل والتخطيط المعماري اتفاقًا وظيفيًا بصورة صحيحة حيث إن الحاجز المعماري أمام المرابط وظيفته حجز الخيول عن الخروج من المرابط إذا ما تمكنت من فك قيودها لسبب أو لآخر[١٩]. والأمثلة عديدة وكثيرة على مثل هذه الأخطاء وأكثر منها ما تذكره الدراسات الوصفية من أوصاف لوحدات المباني دون تحديد وظيفة هذه الوحدات وهذا التحديد غاية في الأهمية لاختيار سلامة التخطيط واستنطاق المباني استنطاقًا واضحًا يثري معرفتنا الأثرية والمعمارية إثراء يمكن من تحليل الظواهر تحليلاً سليمًا وفق منطق صحيح بعيد عن أي نوع من أنواع التحيز.

---

(١٨) Leonar Fernand E.S. "Three Sufi Foundations in the 15th century, Waqfiyya" - *Annales Islamology* Tom, XVII, 1981, p. 141 - 157.

(١٩) للاستزادة، راجع محمد عبد الستار عثمان: **الآثار المعمارية للسلطان الأشرف برسباي لمدينة القاهرة**، القاهرة: جامعة القاهرة، ١٩٧٧م - ماجستير.

المحور الرابع

العلوم الطبيعية

١ ــ مقدّمة المحور الرابع

تتناول بحوث هذا المحور التسعة، أشكال التحيز المعرفي في مسلمات وفروض وزوايا النظر والمقاصد ومناهج البحث وصياغات القوانين في العلوم البحتة كالفيزياء، والعلوم التطبيقية كالهندسة والطب، والتكنولوجيا والذكاء الصناعي، وفي علاقاتها المختلفة بالتنمية والنهضة.

وتحاول بحوث هذا المحور أن تكشف عن مظاهر وبواطن التحيز في ميادين علومها كما تتبدى في أسئلته الرئيسية: في العقائد الفلسفية وراء صياغات قوانينه، والتعصبات القومية وراء مسلماته وفروضه، في ضوابط وحوافز البحث فيه، في مواضيعه وقضاياه ومراكز اهتمامه، في معايير صدقه وقيم نجاحه وطموحاته، في استخداماته وتطبيقاته.

وذلك يتم كما نرى في البحوث ذاتها بمطاردة هذه التحيزات في معاقلها الحصينة المموهة: في النماذج الفكرية المعقدة، في النماذج الرياضية المعلبة الجاهزة الاستخدام، في اللغة الرمزية المغتربة، في الكهانات المبهرة للأرقام والمنحنيات، في الأجهزة والماكينات والحاسبات، في سياسات الكبح والدعم، في التسميات والتأريخ والصياغات في أجهزة التشخيص ووصفات العلاج، في التقنيات المستوردة والتنمية المشوهة.

وكل هذا النقد والفضح والكشف شرط ضروري للانعتاق من أغلال التحيز لكنه غير كاف، فالوعي بالباطل يتطلب أن يتلوه اجتنابه والسعي نحو الحق البديل.

ويمكن تقسيم الأبحاث إلى خمسة أقسام بحيث تبدو في ضوء

منظور معرفي يبين علاقاتها التكاملية وارتباط أشكال التحيز ووسائل مواجهته في ميادين علومها.

القسم الأول هو التحيز في العلوم الفيزيقية:

فيتعرض باحثو هذا القسم للتحيز في العلوم الفيزيقية، كالفيزياء، والفلك والميكانيكا، والديناميكا الحرارية وغيرها، ويتناول أشكال التحيز المختلفة في تأريخ هذه العلوم، وفي العقائد الفلسفية المؤثرة في صياغات قوانينها، وفي ممارسات بعض علمائها، ويبين البحثان وسائل مواجهة هذا الطغيان المعرفي، والطريق إلى إعادة تأسيسها وصياغتها على العدل والحق والإحسان.

يركز د. **محجوب عبيد طه** في بحثه المعنون «عقائد فلسفية خلف صياغة القوانين الطبيعية» على أن المجهود المبذول لتحصيل العلوم الطبيعية من أول تصميم التجارب حتى صياغة القوانين وربطها في نظريات شاملة، إنما هو جهد بشري يعكس تحيزات العاملين عليه، ويتمثل التحيّز في صياغة القوانين الطبيعية بطريقة أوسع وأشمل مما تقرره التجربة، وهو يعلل هذا الجنوح بوجود عقائد فلسفية مسبقة للعلماء، ولما كانت معظم الصياغات في القرون الأخيرة غربية، عكست رؤية الغرب للوجود وللإنسان والكون في هذه القرون.

يقدم د. طه ثلاثة أمثلة على صياغات غربية متحيزة لثلاثة قوانين حاكمة: الأول هو قانون التحريك في الديناميكا الحرارية، والذي صيغ بطريقة شمولية كاسحة تعكس الموقف الفلسفي وهو أن ما فشل الغربيون في تحقيقه يستحيل أن يتحقق إطلاقًا، والمثل الثاني هو قانون اللاتحددية بين الطاقة والزمن في ميكانيكا الكم والذي عممت صياغته من حدود القياس التجريبي لحركة الأجسام الدقيقة في الذرة لتفسر أو تبرر إمكان الخلق من العدم في الكون، وكأنها تقول: إن العقل البشري (الغربي طبعًا) يدرك كل شيء حتى قانون تخلق الطاقة من العدم. والمثال الثالث من علم الفلك هو قانون انتظام كثافة الكون وتجانس توزع مادته في الفراغ، والتعميم الطاغي هنا يعكس غرور العالم الغربي: ما يغيب عنا

لا يختلف عن ما يظهر لنا، فما هو ذو قيمة في الكون لا بد أن يكون مدركًا منا.

فكلها... تعكس غرور الغربي وتصوره أن ذكاءه هو أعلى مراتب الفكر في الوجود وتدبيره هو أرقى وأشمل وأحكم التدابير.

ثم يبين د. طه أن الباحث المسلم سيرى هذه القوانين من منظور مختلف إذ أنه يضع المعرفة الموحى بها للرسل فوق المعارف المكتسبة بالبشر، والمؤمن يرى أن المصادفة غير واردة، وأن العلم البشري محدود ومرحلي وتقريبي، وإن جهل الإنسان بالسنن لا يعطيه الحق في صياغات شاملة كلية، ولذا فنسقه مفتوح وصياغاته أقسط وأكثر توازنًا وتسمح بالتطور الموسع نحو مزيد من علم الله، دون أن يطغى ويتصور أنه يمكن أن يفسر خلق الكون أو يتنبأ بنهايته.

يبيّن لنا د. **أحمد فؤاد باشا** في دراسته بعنوان «إشكالية التحيّز في تاريخ العلم والتقنية» أن التحيز المذموم هو مناصرة الباطل وله ميادين عدة في العلوم الفيزيقية، الميدان الأول هو الموقف الفلسفي المذهبي من هذه العلوم وكيف أن هناك موقفًا يقدس العلم وينادي أن يكون مهيمنًا على كافة مجالات الحياة، وموقفًا مضادًا يدين العلم ويعتبره مسؤولا عن كوارث الأرض والمجتمع، ومواجهة هذين التحيزين يكون بوضع العلم وتطبيقاته تحت الرقابة الأخلاقية والضوابط الاجتماعية والقيم الدينية.

كما يبين لنا د. باشا أن تأريخ الغرب للعلم كان به تحيز قومي (لأوروبا) ديني (للمسيحيين) فأغفل أدوار الشعوب والحضارات الأخرى ومنها المساهمات الجليلة للعلماء المسلمين في الفلك والفيزياء والميكانيكا والجغرافيا، كما يعاني التأريخ الغربي للعلوم من صور أُخرى للتحيز منها الانتقائية في تفضيل علوم على أُخرى، أو حضارات على أُخرى، ومواجهة هذا التحيز تتطلب أن نعيد كتابة تاريخ العلوم بحيث تبرز مساهمات حضارتنا فيه بطريقة متوازنة تربط حاضرنا العلمي بأصوله الماضية، ويبين د. باشا أن امتلاكنا للعلوم الأساسية هو طريق امتلاكنا للتطبيقات التقنية وخلاصنا من التبعية لحضارة منطلقاتها مختلفة عنا وضيقة بتحيزاتها.

ويشرح لنا د. باشا كيف أن هناك صورًا أُخرى للتحيز في ممارسات بعض العلماء، منها تزوير البيانات المدخلة أو تلفيق النتائج المخرجة بغرض إثبات صحة مقولة فلسفية متعصبة (مثل تفوق الأبيض على الأسود)، وأحيانًا يسرق العالم أبحاث غيره وينسبها لنفسه تحيزًا لقوميته. ويبين لنا د. أحمد فؤاد باشا في بحثه أن ارتكاز العالم، فردًا ومؤسسة، على العقيدة والشريعة الإسلامية يعينه على إدراك متوازن للواقع وعلى توجيه نتائج أبحاثه لإصلاح الأرض ونفع الناس.

وتنتقل الأبحاث بعد ذلك لتناول التحيز في النماذج الرياضية للعلوم الهندسية: فيوضح د. **ممدوح عبد الحميد فهمي** في بحثه «الانحياز الحضاري الغربي في النماذج الرياضية» أن النماذج الرياضية هي منهج للبحث في علوم كثيرة كالهندسة والاقتصاد والفيزياء والإدارة، وقد انتشر واكتسب قبولاً لاعتماده على النمو المتسارع في الطرق العددية وفي الإمكانات الحسابية والتخزينية للحسابات الآلية. وهو يعتمد على الرؤية المنظومية للمشكلات ويفترض أن التعقيد المتزايد في النظم الهندسية أو المؤسسات الاقتصادية أو الهياكل الإدارية للمجتمعات الحديثة يمكن نمذجته رياضيًا، أي إيجاد صورة ذهنية تمثل الواقع تمثيلاً كميًا رياضيًا ولها قدرة على محاكاة حركته وتفسيرها والتنبؤ باستجاباتها.

ولما كانت هذه النماذج هي منهج طور في الغرب فنجده محملاً بكل أثقال الرؤية الغربية للحضارة الإنسانية ولدور العلم فيها، وأهمها أن العلم هو وسيلة للسيطرة على الأرض، وتسخير مواردها، وغزو الكون وتحقيق هيمنة الإنسان الغربي على الشعوب الأُخرى، وهيكلة نمط الحياة الحديثة بحيث تدور حول الإنسان الاقتصادي: المنتج المستهلك، وأخيرًا نسبية القيم في عالم وضعي يسوده الإنسان الغربي.

وهذا التحيز بمظاهره ينتقل إلينا مع كل باحث تعلم العلوم ومناهج البحث فيها، في مؤسسات غربية. ويتوظف مئات من هؤلاء الباحثين في مؤسسات بحث محلية تمولها وتضع لها سياساتها مؤسسات الغرب القومية والدولية، وبهذا تكون حوافز ومعايير جودة الأبحاث هي

معايير الممول الغربي، وكذلك يوجَّه الباحثون إلى اختيار موضوعات مغتربة عن أرضهم العربية الإسلامية ومنتمية إلى أرض الغرب وتكون غاية إجراؤها هو نفع المموِّل الغربي أو مجرد إلهاء الباحث العربي عما ينفع ناسه ويصلح مجتمعه.

ويبين د. ممدوح فهمي مكامن التحيز في بنية النماذج الرياضية ذاتها وذلك بأن يأخذ القارئ في رحلة إلى تفاصيل الورشة البحثية حيث يتكون ويبني ويختبر النموذج، وفي كل خطوة يبين له أوجه التحيز والنقص والنسبية: في المسلمات والفروض، في تكوين النموذج وربط معادلاته وشروطه الابتدائية وحدود تطبيقه، وكذلك في طريقة ضبط أو (تقييف) بعض المفاتيح الحاكمة لتفسر النتائج سلوك الظاهرة، أو لإثبات زيادة قدرة النموذج التنبؤية.

ويبين البحث استراتيجية مواجهة هذا التحيز ويمكن تقسيمها إلى مرحلتين: الجهاد النقدي والجهاد الإبداعي، أما الجهاد النقدي فيبدأ بالاعتراف بمسؤوليتنا عن التمكين للغرب من غزو عقولنا وإغواء قلوبنا واحتلال نفوسنا، ثم وبالنظر في مناهجنا الحالية ندرك حجم ما ابتلعناه من تحيزاته المعرفية التي شكلت طريقتنا في إدراك، ليس فقط واقعنا الهندسي والتقني، وإنما أيضًا حاجاتنا وطموحاتنا العلمية، وبعدها يمكن التطهر مما هو ملتبس في مناهجنا من مسلمات الغرب العنصرية وعقائده المادية وتعميماته المسيطرة المغرورة.

أما الجهاد الإبداعي فيكون بأن نجعل لعلاقاتنا بأنفسنا، بشعوبنا، بأرضنا، بثقافتنا، بعقائدنا الأولوية الأُولى على أي علاقة بآخر بحيث يمكننا استعادة إحساسنا بالقيمة وبالقدرة وبالأمل ثم نعيد إنشاء هياكلنا البحثية (أفرادًا، جمعيات، مؤسسات) مؤسسة على معايير علمية صادقة لنا، أي تستهدف صالحنا وتحقق طموحاتنا نحن. وهنا علينا أن نجد إجابات إسلامية عن الأسئلة الأربعة: لماذا نبحث؟ وماذا نهتم ببحثه؟ وكيف نبحثه؟ وإلى ماذا نوجه ما وجدناه من علم؟. إجابات تنهض على ساقين الأُولى: التفكر في آيات الله وسننه في الآفاق وفي الأنفس،

والثانية هي العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى.

يبين د. **أسامة القفاش** ود. **صالح الشهابي في** بحثهما «الذكاء الصناعي بين الآلي والإنساني» مكامن التحيز الغربي للذكاء الصناعي ضد الذكاء البشري، وكيف أن هذا الترويج الوحشي للكمبيوتر في كل مجال، إنما يدفعه رغبة استعمارية في تعظيم الربح بأي وسيلة.

واستتبع هذا بلورة علوم تعتمد على التأطير والعزل والتصنيف السطحي، علوم تختزل الأعمال الحية الحكيمة للطبيعة وللنفوس وللمجتمعات إلى أرقام صماء، علوم تشجع الاستعمال والاستهلاك والتبسيط وتثبط التفكر والتعمق النظري لإدراك التركيب.

يوضح د. القفاش ود. الشهابي آليات استخدام الكمبيوتر لتغييب شباب الباحثين عن فعالياتهم الفكرية وسلب قدراتهم النقدية: وبدل أن يكون الكمبيوتر أداة للبحث والفهم، يتحول إلى غاية مبهرة بالجداول الرقمية الهائلة، خادعة بالمنحنيات الملتوية الملونة، كأنها إله جديد يقدمه أساطين الشركات العملاقة ليسحر به الناس وينسوا الغايات الجوهرية لجهودهم ووجودهم.

ويقدم البحث آليات مواجهة هذا الغزو الكمبيوتري - بالإبداع المستمر في استخدامنا للغة، ونحت تكوينات حية تصل أعماق حاجاتنا بسماوات طموحاتنا، والتحجيم المستمر لاستخدامنا للكمبيوتر بحيث يكون دائمًا أداة تحت هيمنة فكرنا ولخدمة غاياتنا، ويحذرنا د. القفاش والشهابي من خطر أن يسلبنا هذا الجهاز حكمة الاستمداد من خبراتنا الحضارية، وقيمة الاستقامة على الحق في عقيدتنا الإسلامية، ويبين أن الاحتفاظ بما وهبنا الله من ذكاء إنساني وتنميته وإرهافه واستخدامه في سبيل الحق هو طريقنا لحياة طيبة راضية.

ويبين د. **محمود الذوادي في** دراسته «الذكاء الصناعي» طبيعة تحيز حضارة التراكم الكمي الغربية للذكاء الآلي ومحاولتها تأطير الذكاء الإنساني وسلبه تلقائيته وعمقه وحيويته.

يأخذنا البحث في رحلة ممتعة في عالم الرموز الثقافية (اللغة - العلم - الفكر - العقائد - الأساطير - القيم - العادات - التقاليد) وكيف أن بناء الذكاء البشري يرتكز على القدرة الإبداعية في التعامل مع هذه الرموز.

ولما كانت هذه الرموز هي في أجلى صورها التعالي الميتافيزيقي - الروحي على معطيات الواقع المحسوس، فإن الوجود الإنساني في معظمه خارج المحسوس المادي، وهذا يجعله مفارق ومتفوق عليه.

ولهذا فالذكاء الصناعي - وتجسداته في الروبوت والنسق الخبير ومعلبات التفكير الكمبيوتري - حتى مع تصميماتها المنطقية العقلانية لا يمكنها أن تكون ندًا للذكاء البشري بسماته المركبة في الحدس والخيال والرؤى والدهشة والعفوية وأيضًا في التنظيم والتسبيب والتحليل المنطقي والبرهنة التركيبية.

وفي مقابل هذه الاختزالية الأحادية في الفكر الغربي يقدم القرآن رؤية شاملة مركبة وحية لشمول الذكاء الإنساني وحقيقته الروحية الميتافيزيقية، ويستشهد الباحث بآيات قرآنية تبين المنظور الإسلامي في أن الذكاء نفحة آلهية وأن الله كرم بني آدم وعلم آدم الأسماء كلها... وأن جوهر الاستخلاف الرباني للإنسان يتضمن إدراك حريته في النظر والتدبر ثم العمل، وبهذا يقدم الإسلام الأساس المعرفي ليس فقط لفهم طبيعة الذكاء البشري وإنما أيضًا لتنميته وإرهافه وتوجيهه لعبادة الله وبعمل الصالحات في الأرض.

يلي ذلك البحث في التحيز في العلوم الطبية:

فيقدم د. القفاش ود. الشهابي بحثًا عن التحيز في المفاهيم الطبية التي يتعلمها الطبيب الذي يتتلمذ على أساتذة غربيين أو مستغربين، وكيف أنه في جوهره تحيز للآلة الجامعة للمعلومات ضد الإنسان الحكيم المتعاطف مع إنسانية المريض. ويطرح البحث إشكالية الغرض من الطب ويحاول أن يبين أن التداوي مرتبط بالثقافة السائدة ولذا فهو محلي، ولا

يمكن أن يكون عالميًا. ويناقش مقولات الغرب المحتقرة لخبراتنا في التداوي (الطب الشعبي ـ النباتات الطبية ـ التداوي بالقرآن) ويبين أن هذا التأطير الكمي لمهنة الطب هو ثمرة حضارة تقدس الربح وتمجد الآلة وتشتهي السيطرة على البشر، ومن خلال أمثلة عن مرض ضغط الدم وحموضة المعدة يبين البحث أن معايير المرض والشفاء ليست مطلقة إنما هي نسبية تعتمد على العرف السائد وكيف أن العرف الغربي يبغي الإتقان والآلية والربح، أما العرف العربي الإسلامي فيبغي الرضا والقناعة والستر (أي قدر من الاتزان مع الذات ومع الطبيعة) ومن خلال أمثلة عن الأطباء الحفاة في الصين يبين إبداعهم لنظرية معرفية للذات تتفق مع تراثهم العريق ومبادئ الطاو.

ومن خلال أمثلة عن الولادة والرضاعة يبين التحيز الغربي الذي يشجع عمل المرأة خارج المنزل ويراها مفردة خارج الإطار الأسري وما يستتبع هذا من طب ولادة صناعية ونصائح الرضاعة الصناعية تلائم هذا المجتمع المرشد لتعظيم المتعة الفردية، ويتناول كافة الممارسات والنصائح التي تقدم لأطباء النساء في الغرب، وفي بلادنا التي تمّ تغريب كليات الطب فيها، ويبين أنها منظومة ضد الإنسان وضد الفطرة، ومع الآلة والأرقام والفلوس، منظومة ترى كل شيء حتى جسم الإنسان وصحته النفسية سلعة تباع وتشترى وتخضع لمتطلبات السوق.

ويبين الدكتوران القفاش والشهابي في دراستهما بعنوان «حكماء لا أطباء: التحيز في المفاهيم الطبية» أن أول خطوة لمواجهة التحيز في العلوم الطبية هو تعريب الدراسة في كليات الطب لكي نزيل الحاجز النفسي بين الطبيب وبين مرضاه من أهل بلده المشتركين معه في نفس الإرث الثقافي والحضاري، وثاني خطوة هي استعادة الطبيب **الحكيم** الإنسان الذي يتعاطف مع روح مريضه ويحس بأوضاعه النفسية قبل أن يتعامل مع أوجاع حسية، وثالث خطوة هي تأسيس العلوم الطبية على قاعدة أن الله هو الشافي بمعنى أن ثمة حدود للجهد البشري وأن الطبيب هو إنسان يطيع الله ويهتدي بهداه ويؤدي أمانة استخلاف ربه له عندما ينفق ما حصله من علم في سبيل شفاء أمراض قومه.

ويقدم د. **محمد عماد فضلي** بحثًا بعنوان «العلوم الطبية والتحيز للنموذج الأوروبي الغربي» عن التحيز في العلوم الطبية كما تتمثل في تصنيف الأمراض العصبية والنفسية فيبين أن قوائم هذه التصنيفات كما وضعتها الهيئات الغربية متعسفة ومسرفة في العمومية ولا تنطبق على كثير من الأمراض الشائعة في بلادنا، ويبين خطورة اعتماد هذه التصنيفات في تدريس المقررات الجامعية وفي رسائل الدكتوراه والماجستير وكافة الأبحاث.

ثم ينتقل إلى مجال مقاييس التشخيص، ويكشف أن هذا الاتجاه الرقمي الكمي الذي ينحو إلى «حسابية موضوعية» إنما هو قائم على أوهام الغرب في إمكان اختزال استجابات الإنسان للمرض والصحة إلى أرقام، ويبين أن الرابح في هذه الحمى الرقمية هو شركات الأدوية وشركات الأجهزة... والخاسر هو المريض العربي.

وآخر المجالات التي يتناولها د. محمد عماد فضلي هو مجال التقنيات الطبية ويقصد بها هذا الكم الهائل المتنوع من الأجهزة الطبية أجهزة الأشعة والتحاليل الطبيّة، وأجهزة المناظير وإجراء الفحوصات وكيف أنها تعكس التحيز الغربي للآلة، وثقة في موضوعيتها، وفهمه للعلم أنه قراءة الأرقام ودراسة المنحنيات والابتعاد عن خصوصية الإنسان المريض وخصوصية تعبيره عن كلامه وحقيقة مرضه.

ويبين كيف أدى هذا الإغراق الآلي إلى إفقاد الأطباء للحس الطبي وللتعاطف الإنساني، وللحكمة العميقة الموروثة في التداوي، ويحذر الممارسين والأساتذة هنا في بلادنا من هذا الاتجاه نحو اللهاث خلف الأجهزة ومزيد من الأجهزة الحديثة التي تتغير موضتها من يوم لآخر لتُستهلك وتُرمى دون معرفة ودون عمق، ويدعو د. فضلي إلى تدريب الأطباء على الأجهزة قبل استيرادها والقسط في هذا الاستيراد بحيث يكون ما نستورده بانيًا وليس مضرًا بنا وهادمًا.

يتناول الباحث التالي أوجه التحيز في النموذج الغربي في التنمية والذي تبنته بلادنا طوال قرنين، ويبين لنا بالتفصيل التشوهات

الاجتماعية في البنية الحية لحضارتنا نتيجة الاستزراع القسري لهذا النمط ومنذ تجربة محمد علي في مصر. ففي بحث د. **حامد إبراهيم الموصلي** «تأملات في التكنولوجيا والتنمية» نجد عرضًا للتكلفة الباهظة للفرض الفوقي لنموذج غريب للتنمية، وهو يؤكد أن هذه النماذج الغربية كرست التبعية الحضارية للبلاد التي فرضت عليها من قبل حكام وطنيين برغم الاستقلال السياسي، ويضرب أمثلة دالة جدًّا من تجربة التنمية في مصر في عهد عبد الناصر والتي قامت على نقل الأطر المادية والهياكل الإدارية لنموذج التصنيع في البلاد الاشتراكية ونموذج الاستهلاك الشعبي في البلاد الرأسمالية.

ويتناول د. الموصلي مظاهر التحيز الغربي الذي يكمن في اعتباره ثقافة الغربي وحدها هي العالمية وينكر الجزء المشترك الذي ساهمت حضارات عديدة في بنائه وكيف أن مصطلحات مثل نقل التكنولوجيا يعني أنه المصدر لها وبلادنا هي فراغ جائع لا يملك إلا استيعاب ما ينقل إليه، ويوضح البحث كيف أن التكنولوجيا هي قدرة توليدية إبداعية لتعديل طرق الإنتاج وتحسين وسائل التعامل مع البيئة لإشباع حاجات الإنسان وهي بذلك ليست الآلات والمعدات، وهي بالتالي غير قابلة للاستيراد ولا للنقل. وينتقد د. الموصلي الفهم الأحادي للتكنولوجيا، الذي يفقدها ارتباطها العضوي بقيم وثقافة البيئة الحضارية المنتجة لها. وبذلك ينقد النموذج الغربي في استنبات التكنولوجيا وتصديرها غزوًا للعالم بمنتجاتها، إنه نموذج غير مرغوب فيه لإسرافه في الموارد وقمعه لإبداعات الشعوب وشفطها لصالح مؤسساته العملاقة، ثم هو يوضح بالأمثلة أنه، تاريخيًّا، نموذج غير قابل للتكرار.

ويقدم د. الموصلي البديل لبناء نهضة تنموية تعيد عافية الأمة الإبداعية وتقوي قدرتها على التجدد الذاتي.

ويشرح ملامح وشروط هذه النهضة في أنها يجب أن تتجه نحو تنمية قدراتها التكنولوجية في سياق منسجم مع منظومة قيمها الحضارية وفي تناغم مع تكويناتها الاجتماعية والأسرية والموروثة، وأن الثقة

بالذات، في معرفتها لحاجاتها وإبداعاتها الموروثة، هي شرط الخروج من الدائرة الجهنمية للثقة في الغرب والتوكل عليه والترهل في اللهاث خلفه، وأن الفعالية الحضارية لمجتمعاتنا ممكنة إن بدأنا الاستفادة بخاماتنا، وتطور قدراتنا التكنولوجية التقليدية، في الحِرَف والصناعات في الطب وفي الزراعة من داخلها، في تجدد ذاتي تلقائي تحتي وبمساعدة رفيقة ناصحة من حكومة منتمية للجذور الحضارية للأهالي، ومستلهمة مثلهم لعقيدتنا الإسلامية وطامحة معهم للعدل والإحسان.

٢ ــ عقائد فلسفية

خلف صياغة القوانين الطبيعية

د. محجوب عبيد طه

١ ـ عن القانون الطبيعي

هناك مفاهيم شائعة عن ماهية العلم الطبيعي ووظيفته، عند عامة المثقفين وأحيانًا عند بعض العاملين في البحوث العلمية، مصدرها الكتب المدرسية والصحف العامة والمقالات السطحية عن العالم المثالي للعلماء الطبيعيين. ملخص هذه النظرة الشائعة أن العلم الطبيعي وقوانينه ونظرياته نتاج فريد لا يخضع للاختلاف بين البشر، ولا يختصم حوله من أدركه ووقف عليه، إذ التجربة المعملية هي الفيصل في كل جدال حول مسألة علمية. والحق أن هذا إنما يصح على جزء من العلم الطبيعي، يصح على قائمة الملاحظات بعد إجراء التجارب على ظاهرة تجريبية معينة. ولكن قوائم الملاحظات، سواء سجلها الإنسان أو سجلتها المعدات الآلية ليست إلا البداية، والعمل العلمي الحقيقي ينتج عن تفاعل الفكر البشري مع هذه القوائم، وعما يضفيه عقل الإنسان عليها من التسبيب والربط المنطقي المتماسك. هذا التنظير الإنساني ضروري وأساسي، ويشكل حقيقة روح العمل العلمي؛ وبسبب هذا فإن العلم الطبيعي، في المكان الأول، تجربة بشرية تخضع لما تخضع له كافة التجارب البشرية من اختلاف بين الناس وخصومة حول العمل: معناه وجدواه ومنتهاه.

ولعلي أعطي مثالاً يوضح المقصود هنا: خذ الجاذبية فمن الممكن

أن نسجل قوائم كثيرة، نملأ بها على مر الأيام آلاف الصفحات، تعطي معلومات عن سقوط الأجسام على الأرض: شكل الجسم، حجمه، كثافته، نوع مادته، ارتفاعه، زمن سقوطه، نوع التربة التي سقط عليها، عمق الحفرة التي أحدثها... إلخ، دفاتر معملية شاملة ومكتملة تحوي على «الحقائق»، ولكنها لا تحوي «علمًا». إنما ينتج العلم عندما يتدبر الذهن البشري هذه القوائم، ويتفحصها من كل الوجوه الممكنة، ويحاول الربط بينها بحيث يمكن إيجازها في عبارة موحدة (رياضية كانت أو نثرية)، ويصل الإنسان لبداية علم الجاذبية (بعد قرون من العمل العلمي المنظم) عندما يعلن أن الأجسام تسقط نحو سطح الأرض بتسارع واحد. ثم تمر عقود ويعلن عن قانون الجاذبية العام، وعن الربط بين سقوط الأجسام على الأرض ودوران القمر حول الأرض والكواكب حول الشمس، ثم تمر قرون ويعلن عن النظرية النسبية العامة، وعن الدور الذي تلعبه قوة الجاذبية في تشكيل السدوم الكونية والمجرات. ومع ذلك فإن علم الجاذبية لا يزال «مفتوحًا» ويختلف حول نظرياته الباحثون. إذ هنالك أكثر من نظرية، وأكثر من «فلسفة»، «تفسر» قوائم الملاحظات ولا تميز بينها التجارب المعملية والمشاهدات الفلكية المعلومة. بل إننا فوق ذلك، لا ندري عن «ماهية» الجاذبية شيئًا، إذ ينحصر سعينا في التوصل لقانون رياضي محكم يعطي وصفًا دقيقًا للكيفية التي تتحرك بها الجسيمات تحت قوة الجاذبية. أما طبيعة الجاذبية، ماهيتها، كنهها، مصدرها فمن غير الممكن أن تجدي فيه الوسائل المتاحة للعمل العلمي؛ وفي الواقع لا يبدو ممكنًا تعريف مثل هذه المفاهيم تعريفًا يدخلها في نطاق البحث التجريبي. ومثل هذا يصح على كافة القوى الطبيعية المكتشفة: القوى الكهربائية والمغناطيسية والنووية. ويمكن القول بصفة عامة بأن العلم، في المستوى الأساسي، لا يبحث عن ماهية الموجودات وكنه القوى التي تحكم سلوكها، وإنما يبحث عن المكونات الأولية للموجودات، وعن القوانين التي تضبط عمل القوى التي تحكم سلوكها. والعلم الأساسي يستهدف استنباط القوانين الطبيعية بين المكونات الأساسية لمادة الكون.

فما هو القانون الطبيعي وكيف يتوصل إليه؟

لا شك أن المنهج التجريبي قد تطور كثيرًا عبر القرون واستفاد، ليس فقط من الوسائل التقنية المتاحة للتجريب المعملي في كل مرحلة، وإنما من التنظير وأساليب التفكير العلمي التي أثبتت جدواها في تنظيم الحقائق وربطها. وقد بلغ هذا التطور الحد الذي مكننا الآن من تحديد الكيفية العامة التي ينتهي بها البحث لصياغة قانون عام، على الأقل في المباحث التي بلغت درجة عالية من النضج والدقة مثل الفيزياء المعاصرة. تبدأ هذه الكيفية بتحديد الحالة العامة للنظام قيد الدراسة عن طريق تسجيل المتغيرات المقيسة التي تميز حالة للنظام عن غيرها. ثم تجرى التجارب لرصد القيم المختلفة لهذه المتغيرات مع تطور النظام؛ اللامتغيرات أو الثوابت. هذه الثوابت تعطي «قوانين البقاء» للنظام. وبالتدقيق في قوانين البقاء لمجموعة متماثلة من النظم تقدم فرضية لقانون عام يقتضي قوانين البقاء المشاهدة. ثم يختبر هذا القانون بمقارنة تنبؤاته مع التجارب على أوسع نطاق ممكن، وينظر في إمكانية استنتاجه من نظريات أعمق وأشمل. هذه النظريات الشاملة تشكل نماذج رياضية لمجموعات كبيرة من الظواهر الطبيعية تنتظم تحت تفاعلات أساسية واحدة.

من هذا العرض المقتضب للاستراتيجية التي تمكن من التعميم العلمي المفيد، يتضح أن هناك مستويات مختلفة للتنظير:

(أ) مستوى قانون البقاء، وهو تعميم لصيق بالتجربة ويبنى مباشرة على المشاهدة والقياس. وصيغة قانون البقاء لها دالة معينة، تعتمد على المتغيرات المقيسة، تظل بقيمة ثابتة خلال تحول النظام من حالة إلى أُخرى. وبسبب قرب قوانين البقاء من التجريب فإنها تشكل الواجهة الأُولى عند مهاجمة التجارب للنظرية، وهي ركائز يقوم عليها البناء النظري ولذلك فإن لسقوطها دويًا متى سقطت بتدقيق التجريب وتطوير المعدات، كما حدث عندما انهار قانون بقاء الانعكاس المكاني في عام ١٩٥٧، ثم قانون بقاء مضروب الانعكاس المكاني وتضاد الشحنة في عام

١٩٦٤[١]، ويتابع الفيزيائيون حاليًا التجارب العديدة التي ظلت تجرى منذ سنوات لاختبار قانون بقاء عدد الباريونات، الذي يقول بعدم إمكانية تلاشي البروتونات[٢].

---

(١) قانون بقاء الانعكاس المكاني هو القول بأن القوى الطبيعية الأساسية لا تميز بين اليمين واليسار، وهو يعبر عن الاعتقاد بأن الصور المنعكسة من المرآة لظواهر طبيعية متحركة تمثل أيضًا ظواهر طبيعية ممكنة الحدوث لنفس الجسيمات تحت ذات الظروف. وهذا واضح في واقع الحياة. إذ أن مشاهدتنا لتمثيلية على صورة شاشة التلفزيون المنعكسة من المرآة لا يثير فينا دهشة. ولولا البيانات المكتوبة على اللوحات (والكتابة تميز بين اليمين واليسار) لما اكتشفنا أننا نشاهد صورة الشاشة.
في عام ١٩٥٧م اتضح أن القوة النووية الضعيفة، وهي القوة الفاعلة في اضمحلال الجسيمات الدقيقة، لا تحترم هذا القانون الذي ظل بدهيًا. هذا يعني أننا نستطيع بالتدقيق في صورة معطاة لبعض الظواهر النووية أن نتبين ما إذا كانت تمثل الواقع فعلاً أو تمثل خيال الواقع المنعكس من المرآة!
غير أن جميع الظواهر النووية التي لم تحافظ على الانعكاس المكاني كانت ملتزمة بقانون بقاء مضروب الانعكاس المكاني وتضاد الشحنة حتى اكتشف انهياره في بعض ظواهر الجسيمات الدقيقة في عام ١٩٦٤م. وهذا القانون يقول بأن الخيال المنعكس من المرآة يمثل ظاهرة طبيعية إذا استبدلنا كل جسيم بضديده، والضديد هو جسيم له نفس الكتلة ويحمل شحنة مضادة. وبدا في عام ١٩٥٧م أن هذا القانون قد أنقذ الموقف بأمر بسيط: إعادة تعريف «المرآة الفيزيائية» بأنها تلك التي تعكس اليمين واليسار وتصور الجسيم بضديده، مثل الصورة السالبة في آلة التصوير الضوئي. ثم انهار هذا القانون وكان لانهياره آثار تجريبية وأصداء فكرية بعيدة وعميقة لا تزال محل الاهتمام البحثي.

(٢) الباريونات هي مجموعة من الجسيمات الدقيقة لها خصائص مميزة، وفيها الجسيمات النووية المعروفة: البروتونات والنيوترونات. وينص قانون بقاء عدد الباريونات على أن عدد الباريونات قبل التفاعل النووي يساوي عددها بعد التفاعل. وهذا يعني بصفة خاصة أن الموجود منها في العالم عدد ثابت لا يتغير مع الزمن. ولأن البروتون أصغر الباريونات كتلة، والجسيمات لا تتحلل إلا لجسيمات تقل عنها كتلة، فإن هذا القانون يستلزم ألاّ تتحلل البروتونات إلى جسيمات أخرى أو إلى إشعاع، أي أنه يقضي بعدم تلاشيها. غير أن النظريات الوحدوية المعاصرة ـ وهي النظريات التي تبحث في نشأة القوى الطبيعية من قوة أساسية واحدة ـ تتنبأ بانهيار قانون بقاء البروتونات وتقول بتطور المادة المشاهدة من أصل غير مادي، وعلى وجه التحديد تتنبأ بأن للبروتون عمرًا محدودًا (وهو بالطبع عمر مديد جدًا!)، وتجري حاليًا تجارب عديدة لمحاولة اكتشاف ظاهرة تحلل البروتون.

(ب) مستوى القانون العام وهو فرضية تصاغ بحيث تضمن صحة قوانين البقاء المعلومة، وتشكل قاعدة رياضية لمناقشة ظواهر عديدة تشترك في التفاعلات المؤثرة مع الظواهر التي قادت لقوانين البقاء. وإذ كان الانتقال من قوانين البقاء للقانون العام ليس فريدًا، فإننا نجد عادة عدة فرضيات رياضية، يعطي كل منها قوانين البقاء المطلوبة، وتختلف خارج نطاق التجارب المعلومة(٣). والفرضيات التي تظل في الساحة هي التي لم ترفضها التجارب بعد.

(حـ) مستوى النظرية الشاملة وتعطى الصيغة الرياضية الموحدة التي يرد بها التفاعل الأساسي، قيد الدراسة، في كل المجالات التي يؤثر فيها. وتكون صيغة التفاعل عادة حدًا معينًا في دالة مؤثر الطاقة، يستوفي الشروط التي تحقق قوانين البقاء المطلوبة، وتعطى أشكال القوانين العامة لمجموعة الظواهر المعينة التي يختص بها كل من هذه القوانين. ويتضح من هذا أن في النظرية الشاملة زيادة كبيرة على التجربة وإعمال إبداعي للفكر البشري من أجل توسيع رقعة صحة المعلومات التجريبية وتعميق المفاهيم المنبثقة عنها.

ولعلنا في نهاية هذه الفقرة نعطي مثالاً لمستويات التعميم المذكورة، ولنأخذ مجال الكهرباء، فعلى المستوى (أ) نجد قانون بقاء الشحنة الكهربائية: مجموع الشحنات الكهربائية يظل بقدر ثابت قبل وبعد التفاعل. وعلى المستوى (ب) نجد عددًا من القوانين العامة التي تصف تفاعلات محددة يرد فيها الفوتون، مثل تفاعل الفوتون والألكترون، أو تفاعل الفوتون والبروتون أو تفاعل الفوتون والألكترون ومضاد

(٣) من ذلك مثلاً الاختلاف بين نظريتين مشهورتين للجاذبية: النظرية النسبية العامة التي تمثل الحقل التجاذبي بممتدة من الدرجة الثانية، ونظرية منافسة تضيف دالة جديدة تمثل جسيمًا لم يكتشف حتى الآن. تتفق النظريتان حول قوانين بقاء الجاذبية وتتطابقان في حدود الظواهر المشاهدة ولكنهما تختلفان في مجالات لم تطلها بعد التجارب والمشاهدات. يوضح هذا المثال أن قوانين البقاء ليست كافية لتحديد نظرية فريدة للظواهر الطبيعية.

الألكترون. أما على المستوى (ج) فنجد النظرية الكهرومغناطيسية التي تصف سلوك الجسيمات المادية في المجال الكهرومغناطيسي بصفة عامة، وتحوي في صيغة رياضية موجزة ومحددة تمامًا كل الخصائص التجريبية المعلومة للظواهر الكهربائية والمغناطيسية.

أنتقل الآن للحديث عن التداخل بين العقيدة الفلسفية وصياغة القوانين والنظريات العلمية، بعد أن مهدنا له بتوضيح أثر الفكر الإنساني في التعميم النظري للحقائق التجريبية.

٢ ـ الخلفية الفلسفية في صياغة القانون الطبيعي

هناك افتراض أساسي يقوم عليه العلم الطبيعي، هو الافتراض بمعقولية العالم، أي الافتراض بأن الظواهر الطبيعية مترابطة سببيًا وأنها ليست عفوية. من غير هذا الافتراض لا يكون العلم ممكنًا، وهو افتراض طبيعي ولعله في فطرة الإنسان وتكوينه العقلي. وفي صورته المتطرفة هو اعتقاد بحتمية التبعية السببية: أي الاعتقاد بأن حالة معينة للنظام الطبيعي تقود دائمًا وبالضرورة لحالة أُخرى تليها. وهذا الاعتقاد بالحتمية المطلقة للقانون الطبيعي هو الذي ساد حتى بداية القرن الحالي، ولقد تغلغل في المنهج العلمي بحيث أن علماء كثيرين باتوا يعتقدون أن إحساس الإنسان بالحرية في الاختيار ليس إلاّ خديعة نفسية. وفي بداية القرن الحالي اتضح أن الحتمية المطلقة تناقض التجربة. وإذا كانت التبعية السببية، على نحو أو آخر، لا بد منها للعمل العلمي فإن التعديل الذي أدخل على فرضية الحتمية كان في أضيق الحدود التي تضمن الاتساق مع التجارب وأصبح الأمر بعد مقدم النسبية الخاصة: أن هناك اتصالاً سببيًا ـ لا يعتمد على المشاهد ـ لكل ظاهرة مع مجموعة معينة من الظواهر؛ ثم بعد مقدم نظرية الكم: أن هناك حتمية في تطور حالات النظام، ولكن هذه الحالات لا تحدد تمامًا قيم المقادير المقيسة، وإنما تعطي احتمالات الحصول على قيم معينة لهذه المقادير. وهذا التراجع عن الحتمية المطلقة أفسح المجال لبعض العفوية، وسمح بمقدار من «حرية الاختيار» للجسيمات الدقيقة، ولكنه أزعج الحس الفطري للفيزيائيين الذي يفضل

أن تكون الظواهر الدقيقة منضبطة تمامًا بالحالات الابتدائية والقوانين التي تحدد مسار التطور.

هذا موقف فلسفي في طبيعة العمل العلمي ويشترك فيه الجميع بحكم المهنة. ومع ذلك فمن غير الممكن أن يدافع عنه بمنطق مقنع، إذ ليس هناك ما يمنع منطقًا أن يكون العالم فوضويًا تتوالى فيه الحوادث دون تعاقب مفهوم. وإنه لمن حسن الحظ أن قدر العفوية المكتشف لم يحل دون فهم الإنسان للظواهر الكونية، والاستفادة من خيرات الأرض والسماء.

ويحدث أحيانًا أن يعترض على نظرية علمية متفقة تمامًا مع التجارب، في حدود الصحة التجريبية، من مدخل فلسفي! فلقد انتقدت نظرية نيوتن في الجاذبية الكونية، قبل أن يكتشف لها أي تعارض مع التجربة بسبب أنها تقول بالتأثير عن بعد، أي تأثير الجسيمات بعضها على بعض دون وسيط. كما عد الباحثون من ميزات النظرية النسبية العامة أنها تحقق ـ بصورة ما ـ فكرة «ماخ» بأن الأجسام البعيدة في الكون هي التي تعطي خصائص القصور الذاتي للجسيمات ذات الكتلة. وفكرة ماخ ليست إلا أمنية بوجود ترابط وثيق بين البعيد والقريب رأى أنه يعمق مفهوم الكتلة، ويجعل تصورنا لأصلها جميلاً ورائعًا.

نخلص من هذا إلى أن البحث العلمي ـ على مستوى التفاعلات الأساسية ـ كان دائمًا مقترنًا بفرضيات فلسفية أو مواقف عقدية، لا تقتضيها بالضرورة التجارب المعملية. وهذا الاقتران مهم لأنه يعطي امتدادًا فكريًا وحضاريًا للمجهود البحثي في العلوم الطبيعية، ويمكنه من الإسهام، ليس فقط في مجال التطبيقات التقنية، وإنما أيضًا في مجال الفكر الإنساني الذي يطمح في التعمق في فهم الحياة وتنظيمها. ولذلك فإننا نجد أن صياغة كثير من القوانين العلمية الأساسية تجنح لشمولية واسعة، وتقرر مبادئ فوق أبعاد التجربة، فتحدد بذلك مواقف فلسفية معينة، وتترك انطباعًا واضحًا بأن هذه المبادئ الفلسفية بعينها هي ثمرة العلم التجريبي وما عداها باطل ولعلي أضرب لذلك أمثلة.

المثال الأول: من علم التحريك الحراري. كانت الصياغات التقليدية للقانون الثاني في التحريك الحراري منذ البداية شمولية وكاسحة: «من المستحيل صنع ماكينة تحول كل الحرارة إلى عمل» أو «يستحيل أن تبلغ الكفاءة قيمتها الكاملة عند إنتاج العمل من الطاقة الحرارية» أو «ليست هناك على الإطلاق عملية طبيعية نتيجتها الوحيدة نقل الحرارة من جسم إلى آخر أعلى منه درجة حرارة». وواضح أنه ليس سهلاً صياغة مثل هذه العبارات على أساس تجارب محدودة أجريت داخل معمل في مكان ما على الأرض. فهي فرضيات كونية شاملة تتحدث عن طبيعة الموجودات في أي مكان وزمان، وتحقق طموح الإنسان في أن يحلق بفكره فوق الآماد والأبعاد، والكل يفضلها على التقرير المتواضع بأن "عددًا من الباحثين أجروا تجارب على مواد معينة تحت ظروف معينة محاولين تحقيق الكفاءة التامة عند تحويل الحرارة إلى عمل وفشلوا في ذلك!"

البون الشاسع بين هذا التقرير والعبارات السابقة لا يرد إلى التجارب، وإنما مرده إلى إعمال الفكر البشري واتخاذ موقف عقدي فلسفي: ما فشلنا في تحقيقه يستحيل أن يتحقق إطلاقًا. والفرضية الأساسية التي «تحصلنا» عليها بهذه الكيفية غنية، ويمكن تطبيقها على كل ما في الكون من الظواهر الحرارية، بل وعلى الكون بأكمله على أنه نظام حراري مغلق يخضع لقوانين معاملنا، فنتنبأ مثلاً بالفناء الحراري للكون!

المثال الثاني: من نظرية الكم. هناك قرين لمبدأ اللاتحادية المشهور، المتعلق بالارتباط بين درجتي الدقة في قياس الموضع والاندفاع في آن واحد. هذا القرين يربط بين الطاقة والزمن على نحو الصلة بين الموضع والاندفاع، ويمكن استنتاجه من أسس نظرية الكم بصورة مماثلة ولا يتطلب فرضية إضافية[٤]. والعبارة «الرياضية» التي يرد بها الارتباط بين

---

(٤) مبدأ اللاتحددية المشهور يقضي بأن مدى الحيود عن القيمة المتوسطة في قياس موضع جسيم دقيق يرتبط بمدى الحيود عن القيمة المتوسطة في قياس اندفاعه «في نفس اللحظة» بحيث إن مضروبهما لا يقل عن قدر معلوم، وهو قدر صغير =

درجتي الدقة الممكنتين في قياس الطاقة والزمن معًا: عبارةٌ بسيطةٌ ومتفق عليها تمامًا، كما هو الحال مع التجارب المعملية في المثال الأول. إذا قصرنا هذه العبارة على حدها المشروع ـ حسب شروط استنتاجها ـ نجدها تحدد مدى عدم التوافق بين المتغيرات غير المتوافقة في القياس؛ في هذه الحالة بين متغيري الطاقة والزمن. فمتى ورد هذان المتغيران، مع أي مجموعة من المتغيرات الأُخرى، في وصف حالة نظام طبيعي فلا بدّ أن يردا بحيث أن درجتي الدقة في قياسهما ترتبطان بالعلاقة الرياضية المعطاة؛ وبصفة خاصة لا يردان بقيم محددة تمامًا، وإنما بقيم تقريبية متوسطة. وهذا في الأساس من خصائص نظرية الكم. فإذا افترضنا أن نظرية الكم تمثل حقيقة الظواهر اعتبرناه من خصائص الطبيعة المشاهدة، ووضعنا بذلك قيدًا على إمكانية القياس بدقة مطلقة بالنسبة للمتغيرات غير المتوافقة متى اجتمعت في وصف حالة واحدة. غير أن الفرضية الكونية الشاملة التي بنيت على هذا الأمر جاءت كاسحة وتعدت هذه

= جدًا لكنه ليس صفرًا. وهذا يعني أن معرفتنا للموضع والاندفاع معًا لا يمكن أن تكون مضبوطة تمامًا: متى ما كسبنا دقة في تحديد الموضع خسرنا دقة في تحديد الاندفاع. هذا المبدأ يصح أيضًا على متغيري الطاقة والزمن. غير أن معناه «الفيزيائي» في هذه الحالة كان محل نقاش واختلاف منذ سنوات كثيرة، لارتباطه بقانون بقاء الطاقة، ومما قيل في تفسيره إنه متى علم أن ظاهرة معينة حدثت خلال فترة زمنية معلومة فقد تحدد مدى جهلنا بالطاقة المتعلقة بالظاهرة، وفي حدود هذا الجهل يمكن أن يظهر أو يختفي قدر من الطاقة دون تأثير على تجاربنا وقياسنا في الحدود التي نستطيع تمييزها. ويبدو لي أن كثيرًا من الالتباس حدث بسبب الإشارة للآنية في مبدأ لاتحددية الموضع والاندفاع، أي الإشارة إلى أن الموضوع يتعلق بالدقة في قياس الموضع والاندفاع في «لحظة» واحدة. ولكن الحقيقة أن الأمر يختص بقياس الموضع والاندفاع في «حالة» واحدة معينة، أو على وجه أدق يتعلق بتحديد «الحالة» الفيزيائية للنظام باستخدام مقيسات بينها الموضع والاندفاع. النظرية الكمية توضح أنه يلزم استخدام أحدهما دون الآخر لتحديد الحالة بدقة. كما تعين درجة التعريب في وصف الحالة متى ما استخدما معًا. مثل هذين المتغيرين يسميان متغيرين «غير متوافقين». من هذا المنطلق لا يختلف الأمر أدنى اختلاف في حالة الطاقة والزمن عنه في حالة الموضع والاندفاع، وليس لقانون بقاء الطاقة صلة بتفسير المبدأ.

الحدود ببون شاسع: «من الممكن دائمًا أن يظهر من العدم مقدار معين من الطاقة ويتلاشى خلال فترة زمنية معينة متى ما ارتبط مقدار الطاقة وفترة بقائها بالعلاقة الرياضية المعطاة». إننا الآن لا نتحدث عن خصائص نظرية تفسّر الظواهر المعملية، ولا نتحدث عن حدود القياس التجريبي للمتغيرات المقيسة المشتركة في وصف حالة النظام، ولكننا نتحدث عن الظهور من العدم وعن الفناء والبقاء، لا نتحدث عن حدود الإنسان ولكن عن مدى الإمكان، إمكان الوجود الفجائي والتلاشي الفجائي. نستطيع الآن أن نفسر ظهور الطاقة من العدم إذ لدينا قانون طبيعي، محدد بعلاقة رياضية، يوضح إمكانية ذلك، بل إننا نتخذ موقفًا فلسفيًا حول أساس العلم التجريبي: القانون الطبيعي لا يشترط التسبيب. ذلك أن العلاقة الرياضية تربط متغيري الطاقة والزمن حيثما وجدا، فإن امتدت لتعني إمكانية ظهور الطاقة من محض العدم جاز أن يكون ذلك في أي مكان وزمان وبصورة فجائية دون ربط سببي بين هذا الحدث وسوابقه. ورغم أن قدر العفوية ومدى كسر التسبيب ضئيل جدًا وفق العلاقة الرياضية، ورغم أن هذه الفرضية على ما فيها من اكتساح تختص بما يمكن أن يشاهده الإنسان ويدرسه، إلا أن هذا لم يمنع عددًا من الباحثين من تقديم نظريات مبنية على هذه الفرضية تفسر ظهور الكون كله من العدم لمدى عمره المديد، دون مؤثر وبلا سبب.

المثال الثالث والأخير من علم الكون: المبدأ الكوني العام؛ فالمشاهدات الفلكية تدل على أن المجرات ومجموعات المجرات، وكذلك الإشعاع الخافت الذي يصلنا من كافة أرجاء السماء، موزعة من حولنا توزيعًا منتظم الكثافة لأقصى المسافات التي تمكن الفلكيون من رصدها. على أساس هذه الحقيقة صيغت فرضية شاملة تعتبر من أعمدة علم الكون المعاصر، هي المبدأ الكوني العام: «يبدو الكون منتظمًا ومتجانسًا من أي موضع فيه في كل وقت». هذه الفرضية تعميم كاسح وتمديد شامل للانتظام والتجانس المشاهد الآن في رقعة محدودة من العالم يجعل منه خاصية أساسية لكل الزمان والمكان. وما من أنموذج رياضي لنشأة العالم وتطوره إلا ويعتمد هذا المبدأ ويبني عليه. والموقف الفلسفي

العقدي هنا جلي: ربما يكون صحيحًا أننا لا نستطيع أن نشاهد كل الكون ولكن ما يغيب عنا لا يختلف عما يظهر لنا منه. وهذا يعني أن الأشياء والظواهر التي تثير فكرنا وتستحق اهتمامنا هي تلك التي أثبتت وجودها بالظهور في مراصدنا، وأن ما وراءها لا يخفي سرًّا ولا يحجب مجهولاً. ويتيح هذا الموقف للباحثين قاعدة مريحة لتقديم نظريات عن الكون بدلاً من العالم المشاهد، الكون الشامخ الفريد الذي يحوي بدايته ونهايته بدلاً من العالم المشاهد الذي تتصل أطرافه بالمجهول غير المشاهد وقد تدخله تأثيرات لا يتحكم فيها فكر ولا تجريب.

في كل هذه الأمثلة الثلاثة طفرة فكرية تجاوزت حدود التجربة والمشاهدة، وصيغت بحيث عبرت عن عقيدة فلسفية تعطي الفكر البشري مقدرات لا حدود لها في فهم وتصور وسبر غور الظواهر الطبيعية. ولا شك أن العالم الباحث ينزع دائمًا لأن يعبر عن الفرضيات العامة بعبارات تمكن من تطبيقها على أوسع نطاق ممكن، ثم هو يمتحن صحتها على هذا المدى الافتراضي بمواجهتها بمزيد من التجريب فيعدلها أو يقلص من نطاق صحتها متى ما اضطر لذلك وأجبر عليه. ولسنا هنا بصدد توجيه النقد لهذا الأسلوب، ولعله في طبيعة تفكير البشر، ولكننا ندل عليه ونبيّنه ونوضح بصفة خاصة أنه يدخل زيادة كبيرة على مقتضى التجريب والمشاهدة، وأن صياغات القوانين والفرضيات العامة يمكن أن تتخذ أشكالاً مختلفة تعبر عن خلفيات فلسفية مختلفة، هي مواقف عقدية مسبقة لا صلة للعلم بها. والمواقف العقدية التي انطلقت منها الصياغات الواردة في الأمثلة التي ذكرناها متقاربة وتعبّر عن الإيمان بمقدرات الفكر الإنساني: فما يستحيل على البشر هو المستحيل المطلق (المثال الأول) والعقل البشري يدرك كل شيء بما في ذلك القانون الطبيعي الذي بموجبه تظهر الطاقة من العدم (المثال الثاني) والمعرفة البشرية تشمل الكون بأكمله ولا يخفى على الإنسان من الموجود شيء ذو بال (المثال الثالث).

هذه، في جملتها، عقيدة تؤمن بأن ذكاء الإنسان وفكره وتدبيره أعلى مراتب الذكاء والفكر والتدبير في الوجود، وليست هناك خفايا

وأسرار لا تدركها أجهزتنا ووسائلنا. وليس غريبًا على من اعتقد هذا وآمن به، قبل بدء البحث والدراسة، أن يأتي بتعميمات وفرضيات صيغت بحيث تعكس هذه العقيدة بصورة تلقائية. ويجدر أن نلاحظ هنا بصفة خاصة أن الذي يؤمن بأن تدبير الإنسان هو التدبير الأرقى في الوجود، ويعلم أن الإنسان لم يدبر للكون مساره، لن يزعجه أن يجد أي قدر من العفوية والفوضوية في الطبيعة.

ولكي ندلل على أن هذه الفلسفة لا يقتضيها العلم، ولا تؤثر حقيقة على تطوره وامتداده، دعنا ننظر للأمثلة الثلاثة التي أوردناها بعين عقيدة لا تضع الفكر البشري في القمة من هذا الوجود.

٣ ـ من منطلق عقيدة مختلفة

دعنا نفترض باحثًا يؤمن بأن لهذا الوجود خالقًا مدبرًا حكيمًا؛ الله سبحانه وتعالى. وأن الله خلق الخلق وأرسل الرسل، وعن طريق الوحي للرسل علّم الناس حقائق كثيرة عن الوجود؛ منها أن الله واحد، وأن أنواع المخلوقات والموجودات أكثر مما تراه الأعين وترصده المراصد، وأن الإنسان مميز بوعي وحرية وإرادة، ومكلف بعبادة الله وطاعته، وأن السعي لاكتساب المعرفة بالتجريب والتدبر ممكن لأن الله جعل سلوك الأشياء منضبطًا بسنن وقوانين يمكن أن تحصل بالدراسة والاستنباط، وأن تحصيل المعارف ييسر الحياة على الأرض ويعين على فهم قدرة الخالق وإدراك روعة خلقه. وأن علومنا التجريبية ونظرياتنا ليست بشيء قياسًا بعلم الله، ولن تمكننا أبدًا من الإحاطة بأسرار الوجود وخالقه، فالرقعة المتاحة لنا للحياة والتجريب والتأمل ضئيلة، ومقدراتنا العقلية محدودة، والحياة التي نعيشها مرحلية وقصيرة، وليس من مقاصد علم البشر فيها ولا من مراميه كشف الحجب عن الغيوب.

مثل هذا الباحث ـ ولنسمه الباحث المؤمن ـ يدرك أن إحساس الإنسان بحرية الاختيار ليس وهْمًا نفسيًا، وإنما يصدر عن حقيقة واقعة. وفي الفترة التي بدا فيها للفيزيائيين أن سلوك الجسيمات حتمي يقرر موقفه العقدي أن هذه الحتمية لا بد أن تنكسر، وتنتهي عند درجة

التعقيد والتركيب قبل أن تصِل درجة تعقيد الذهن البشري الناضج.

وفي عصرنا الراهن يبدو أن الخيارات الفردية التي يختارها الجسيم الدقيق تكون في كل مرة عفوية وتحدث «مصادفة»، ولكنها على الكثرة الإحصائية تحقق الاحتمالات المتوقعة لها. والموقف العقدي هنا للباحث المؤمن أن «المصادفة» ليست واردة في سنن الله، وأن هذه الكلمة لا تعكس علمًا، وإنما تعبر عن جهل الإنسان بالأسباب والعلل وراء بعض الظواهر، سواء أكان هذا الجهل متعلقًا بطبيعة علم البشر ومحدوديته، أو كان مؤقتًا يزيله مزيد التقدم في المعارف المكتسبة. ولعل عقيدته لا تنفي أن يكون للجسيم الدقيق إحساسه الذاتي بالجبر أو الحرية، وهو يحقق واحدًا من «الخيارات» المتاحة لسلوكه! ذلك أن لهذه الكائنات علاقاتها التي نجهلها بخالقها سبحانه، ولعل في سلوكها أعماقًا أغور مما نتصوره أو تكشفه لنا التجارب. ولقد اعتدنا في الدراسات الاجتماعية أن نتقبل التنبؤ الإحصائي باحتمالات السلوك الجماعي للبشر، وتقنين الاتجاهات العامة، وأنماط التطور الممكنة للجماعات، مع علمنا باستحالة التنبؤ اليقيني بسلوك فرد واحد معين تحت الظروف العامة التي تطرأ على بيئته الاجتماعية، ولكننا لا نصف سلوك الفرد بالمصادفة أو العفوية. بينما نجد ذات الظاهرة في الألكترونات - ظاهرة السلوك الجماعي شبه المنضبط والسلوك الفردي شبه الفوضوي؛ فنصف ما يحدث للألكترون الواحد بالمصادفة! والحق أن لدى الباحث المؤمن ما يجعله يميز تمييزًا فعليًا بين سلوك الفرد من الألكترونات والفرد من البشر: علمه العقدي بأن للإنسان إرادة ومشيئة وتكليفًا يحاسب عليه وليس ذلك للألكترون، رغم أن هذا الباحث قد يضفي على الوجود الألكتروني عمقًا لا تدركه المختبرات.

وهذه عقيدة لا يطيقها كثير من الباحثين، ويظنونها والمنهج العلمي على طرفي نقيض. لكن علة رفضهم إياها قبولهم الضمني لعقيدة تفرد الذكاء البشري وسمو فكر الإنسان في الكون. وليس في عقيدة الباحث المؤمن ما يناقض المنهج العلمي، بل يجد في نجاح تطبيقه تحقيقًا لثبات سنن الله في خلقه وعدم تبديلها. وموقفه الإيماني لا يمنعه من المساهمة

البحثية حتى داخل نطاق الحتمية المطلقة عندما كانت سائدة أو داخل نطاق التفسير بالعفوية في السلوك الكمي عندما كان سائدًا؛ لأنه يدرك أن العلم البشري كله محدود ومرحلي وتقريبي، ويتصل بجزء ضئيل من هذا الوجود الكبير، ولا ضير إن وضع المرء فيه قيدًا إضافيًا ييسر الدراسة ويعين على تحصيل بعض التقدم. وفي هذا نجمل موقفه من الأمثلة الثلاثة التي سبق ذكرها ومن مثيلاتها.

ففي المثال الأول نجد أن القانون الثاني في التحريك الحراري تعبير عن خاصية مشاهدة من خصائص النظم الحرارية التي تدرس في المعامل، وهي أن هذه النظم لا تحول كل الطاقة إلى عمل. وإذا صيغت هذه الخاصية مبدأ عامًا يقيد التنظير ويسهل استنباط القواعد التي تضبط سلوك هذه النظم فإن هذا عمل علمي مفيد ولا غبار عليه. وإن تمكنا من تعميم هذا المبدأ على نطاق واسع فيما نراه حولنا من العالم المشاهد، ووجدنا أن هذا التعميم لا يناقض ملاحظات تجريبية أو مبادئ أُخرى أكثر رسوخًا، فإن في هذا نجاحًا واضحًا، ودليلًا على صحة الوعاء النظري في هذا المجال. ولا شك أن مثل هذا التنظير أفضل بكثير من العبارة السلبية بفشل الباحثين في تحقيق مرادهم. ولكن يجب ألا يعتبر هذا المبدأ فرضية كونية شاملة تقتضي اعتقادًا باستحالة مطلقة لحدوث شيء أو آخر، وبصفة خاصة لا يعقل أن يمتد أثره حتى يصح تطبيقه على كل الكون فيستنتج منه كيف يفنى الوجود. فبيئة علم الإنسان التي تشمل كل ما تراه وتحسه أجهزتنا: ليست كل الكون، وليست نظامًا حراريًا مغلقًا، وهي جزء ضئيل مما لا يدرك أبعاده إلا الله سبحانه، وقد تتفاعل هذه البيئة المحدودة مع الوجود بطرق لا يحيط بها علم البشر، ولا تدركها وسائله. والباحث المؤمن يضع هذا التصور - وهو معرفة يقين مصدرها الوحي والرسالات السماوية - فوق المعارف التجريبية والظنية ومهيمنًا عليها، ويجد فيه ضابطًا لجموح الخيال من غير طائل.

أما في المثال الثاني فمن منطلق محدودية التجربة الإنسانية في الزمان والمكان: يتخذ الباحث المؤمن موقفًا أساسيًا بأن العدم المطلق ليس مما يمكن أن نعرف عنه شيئًا نتيجة تجاربنا العملية إذ لا وجود له في بيئتنا،

ويستحيل عقلاً أن نفهم كيف ظهر هذا العالم ـ هذه الفقاعة من الزمان والمكان والطاقة ـ من حيث لا زمان ولا مكان ولا طاقة. فالإنسان حبيس هذه الفقاعة، ليس بجسده فقط وإنما بفكره أيضًا، ومن العبث أن يظن أنه يستطيع ـ بإجراء بعض التجارب والتوصل لبعض النظريات حول سلوك الجسيمات ـ أن ينفذ بفكره ويحول موقفه فيصبح متأملاً من خارج الوجود ينظر كيف تشكلت الأشياء من العدم المطلق. وليست هناك في الحقيقة إشكالية فلسفية تتعلق بتفسير العلاقة بين اللاتحددية في الطاقة واللاتحددية في الزمن. فالطاقة والزمن متغيران غير متوافقين، بحسب مبادئ النظرية الكمية. وبافتراض أن هذه النظرية سليمة ومقبولة في وصفها للواقع الفيزيائي، يكون معنى العلاقة أننا عندما نضطر لوصف حالة نظام فيزيائي بمتغيرات بينها الطاقة والزمن؛ فلا بد من أن نسمح بقدر من اضطراب القيمة في كل منهما بحيث لا نناقض النظرية الكمية التي تمنع توافقهما، أي تمنع ورودهما معًا بقيمتين محددتين تمامًا في وصف أية حالة فيزيائية واحدة. وليس هناك معنى للحديث في هذا المجال عن العدم المطلق، وإمكانية أن تظهر الطاقة أو تختفي. وفي نطاق عقيدة الباحث المؤمن رفض تام للعفوية التي تسمح بظهور الطاقة واختفائها دون سبب لأي فترة مهما كانت قصيرة. وفرضية التسبيب هي أساس العلم التجريبي، وليس في هذه العلاقة الرياضية البسيطة ما يدعو للشك في هذه الفرضية.

أما المبدأ الكوني العام، في المثال الثالث، فهو برمته تعبير مباشر عن فلسفة ترفض أن يغيب عن ذكاء البشر شيء مهم في هذا الوجود. ذلك أن مجرد التفكير بأن الوجود غير المشاهد قد لا يكون امتدادًا فاترًا للعالم المشاهد، وأنه قد يكون مثيرًا ومختلفًا وذا خصائص جديدة مدهشة، هذا التفكير يزعزع الاطمئنان التقليدي بأن المعارف المكتسبة بالتجربة كافية وشافية، وتستقصي مدى ما يهم الإنسان ويثير فضوله. ولا شك أن ملاحظة تجانس وانتظام الرقعة المشاهدة من العالم ملاحظة مهمة جدًا، وهي ركيزة أساسية في تيسير بناء نماذج نظرية رياضية تصف تطور العالم منذ المراحل الأولى لنشأته. غير أن هذا يأتي في نطاق

العزل التقريبي للمشاهد عن غير المشاهد، وفق الاستراتيجية المتبعة في العلوم الطبيعية. فدراسة ذرة الهايدروجين مثلاً تبنى على افتراض أن هناك جسيمين، إلكترون وبروتون يتأثران ببعضهما ولا يوجد في العالم سواهما. وخصائص العالم المرتب بهذه الصورة هي خصائص ذرة الهايدروجين. وهكذا الحال في سائر العلوم الطبيعية وهو كذلك في علم الكون: خصائص النماذج الكونية المبنية على المبدأ الكوني تتعلق بالجزء المشاهد من العالم، على افتراض عزله التقريبي عما حوله، وليس لها امتداد لا نهائي نستنتج منه خصائص الخليقة حيثما شئنا.

والحق أن كثيرًا من علماء الكون المعاصرين أدركوا في السنوات الأخيرة سذاجة التصور الذي يقصر الوجود على المشاهد، حتى إنهم ما عادوا يلزمون أنفسهم بأوضح صفات العالم المشاهد: الأبعاد المكانية الثلاثة. فالمشاهدات لا تمنع تصور أن تكون الأبعاد المكانية كثيرة ولكن أغلبها متقوقع في حيز ضيق بحيث لا ترصده الأجهزة التجريبية! وبغض النظر عما ستؤدي إليه أمثال هذه النماذج النظرية، وهي لا تزال بعد في مرحلة أولية ولم يتبلور محتواها الفيزيائي: فإن الاعتقاد بأن العالم المرئي محلي في خصائصه الأساسية، هذا الاعتقاد يتسق مع الخبرة المكتسبة عبر تاريخ العلوم الطبيعية، وبصفة خاصة في مجال الفلك حيث انتقلنا من مستوى الأرض إلى مستوى المجموعة الشمسية، إلى المجرة، إلى كوكبة المجرات المتقاربة إلى التوزيع المنتظم لكوكبات المجرات حتى حدود رؤية المراصد. لكل من هذه المستويات من العالم المشاهد خصائصه المحلية التي لا تنتظم المستويات الأخرى. أليس غريبًا الاعتقاد بأن تكون نهاية الاختلاف بين مستويات المشاهدة عند نهاية مقدرة الإنسان على الرؤية الفلكية؟ يبدو للباحث المؤمن أن مصدر هذا الاعتقاد هو الإنزعاج من أن يكون الموجود أجلّ مما يمكن أن يدركه الإنسان بمجهوده الذاتي، وفي عقيدته أن هذا هو الواقع. وهو لا يجد في التجانس التقريبي في الرقعة المشاهدة من العالم إلا ما يعينه على دراسة بيئته المحلية بالنماذج الرياضية، ويعمق إدراكه لروعة خلق الله الذي يشكل هذه البيئة جزءًا يسيرًا منه.

٤ ـ خاتمة

ما يسمى عادة بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية ليس إلا تطويرًا وضبطًا للكيفية التي يتوصل بها الرجل العادي لمعلوماته عن الأشياء حوله. والتقدمُ الكبيرُ الذي حققته العلوم الطبيعية في إدراك حقائق عميقة عن طبيعة سلوك الجسيمات والقوى التي تؤثر فيها: هو نتاجُ الجهد المبذول عبر القرون من قبل أعداد هائلة من الباحثين، وليس بسبب عصا سحرية تسمى بالمنهج العلمي التجريبي. وعندما يجنح العالم الطبيعي لصياغة بعض القوانين الطبيعية بما يعطي انطباعًا بالسمو فوق أساليب ومقدرات الرجل العادي، فإنما يكون ذلك بسبب حيدانه عن الالتزام الدقيق بحدود المنهج العلمي! ولعل ذلك راجع لضيق المنهج عن استيعاب طموح البشر، وتطلعاتهم وليس لشموله وتساميه فوق طرق وأساليب الرجل العادي(٥)! ذلك أن الباحث لا يقبل على عمله خاليًا من الأحاسيس والمحتوى الفكري، وإنما يقبل عليه بطموح وتصور وتوقع في إطار فلسفة عقدية أصبحت من خصائص كيانه وشخصيته.

ولعل «الفشل» في الالتزام بالحدود الدقيقة للمنهج العلمي عند الصياغة النهائية للقوانين المكتشفة جزء من الطبيعة البشرية، سواء كان مقصودًا أو جاء عفوًا دون قصد. ولقد كانت الإثارة الفكرية المترتبة على المغامرة بتقديم فرضيات جريئة من الدوافع المهمة لكثير من الباحثين المتميزين عبر تاريخ تطور العلوم. وأمثال هذه الأعمال الجريئة المثيرة، غير الملتزمة بالقيود المنهجية، هي الأكثر أهمية في التأثير على مسار تطور

---

(٥) المقصود هنا تأكيد أن المنهج العلمي لا يختلف جوهرًا عن طرق التفكير العادية في حياة الناس، وأنه مع الضبط والتدقيق في صحة المعلومات والالتزام بقواعد المنطق والاستنتاج يضيق عن استيعاب تطلعات الإنسان وطموحه في سبر غور المجاهيل من حوله. هذه التطلعات تدفع الباحثين أحيانًا لقفزات في الاستنتاج لا يجيزها المنهج، ولاقتحام آفاق لا تطيقها قيوده، ولا تسعها أوعيته. فالحديث عن خصائص المتغيرات اللازمة لتحديد الحالة الفيزيائية للنظام الطبيعي يلتزم حدود النظرية الكمية، ولكنه لا يعلق على قضية فلسفية أساسية مثل الحديث عن ماهية العدم وطبيعة القوانين التي تحكم ظهور الأشياء فيه واختفاءها منه.

العلوم، وهي التي تجد طريقها في النهاية للصياغات والملخصات التي تستقر في الدوريات والكتب المتخصصة. وفي هذا تأكيد لإنسانية المجهود العلمي، وفيه إثراء فكري للمباحث العلمية يقضي عنها عوامل الملل والركود والجمود، غير أننا يجب أن ندرك هذه السمة الهامة في الكتابة العلمية: أنها تعكس عقائد فلسفية خفية للباحثين والمؤلفين لا تقتضيها بالضرورة النتائج التجريبية التي يكتبون عنها. متى ما أدركنا هذا سهل علينا أن نتابع ما يكتب وما يقال بحذر وتدقيق. ومع الزمن يمكن أن يكتسب المرء خبرة كافية تمكنه من استيعاب المادة العلمية البحتة فيما يقرأه، وأن يتعرف على فلسفة الكاتب وعقيدته في آن واحد، ومن خلال ذات النص، دونما أي خلل!

ويجدر بنا هنا أن نميز بين التأمل الفكري والفلسفي، بل والاجتماعي والأخلاقي، الذي قد يبنى على - أو يكون بوحي من - نتائج العلوم الطبيعية، وبين الموقف العقائدي الشامل الذي يكون سابقًا للعمل البحثي ومهيمنًا عليه، وهو محل اهتمامنا في هذه المقالة. ولا شك أن بعض المواقف الفلسفية الجزئية تعدل وتبدل بتأثير العمل التجريبي والحقائق التي تكشفها البحوث. فهناك قضايا كانت فلسفية، وبعضًا من مواقف عقدية شاملة، ثم حسمتها الحقائق التجريبية بما لم يترك مجالاً للاختلاف حولها. ومن ذلك مثلاً قضية الحتمية الميكانيكية وقضية قدم العالم أو حدوثه، وهي مسائل لم تعد مثار اختلاف بين العارفين. ولكن حسم هذه القضايا وأمثالها لم يقد في أغلب الحالات إلا لتبديل طفيف، وإعادة للترتيب والصياغة بحيث يظل الموقف الفلسفي الأساسي للباحث ممكنًا في ظل الحقائق الجديدة. وهذا اعتبار يدعو للريبة في الموضوعية المفترضة لدى العلماء الطبيعيين. **والحق أن الموضوعية المهنية المطلوبة في البحث العلمي هي موضوعية رصد الحقائق والمشاهدات كما وردت**، وليس هناك إلزام مهني بحصر التأملات والاستنتاجات والعبارات بحيث لا تتعدى هيكل الحقائق المجردة. ولقد ذكرنا أن مثل هذا الالتزام لا يفيد العلم شيئًا. غير أن الأمر قد يبالغ فيه من الطرف الآخر فتقدم نظرة فلسفية مثيرة في إطار لا يحوي علمًا

مفيدًا، ففي مثل هذه الحالات يستغل العالم رصيد سمعته العلمية ليبلغ رسالة لا تتصل بعلمه وتخصصه، وإن سربلها بسرابيل علمه وتخصصه. من ذلك مثلاً المقالات التي كتبها في الدوريات المتخصصة مؤخرًا أحد قادة علم الكون المعاصر يقدم فيها خواطره حول ما سماه «الكون الفوضوي»، وملخص هذه الخواطر أن الحالة الابتدائية للخلق كانت تسمح بقيم عديدة للمتغيرات موزعة توزيعًا عفويًا، ونتج عن ذلك عدد كبير من الأكوان، كل منها محكوم تطوره بالقيم الابتدائية المعينة التي نشأ عنها، وكان من نصيبنا هذا الكون الذي نعيش فيه. قدمت هذه الخواطر في معرض الإجابة عن السؤال عن تفسير قيم الثوابت الكونية الأساسية المعلومة، وإجابة صاحب الكون الفوضوي أن السؤال لا محل له، إذ إن هناك أكوانًا بكل القيم الممكنة للثوابت فلماذا لا يكون كون بهذه القيم المعينة؟ في رأيي أن مثل هذا الموقف يعكس فلسفة عقائدية بلا محتوى علمي، بل هو في جوهره موقف يرفض العلم التجريبي، ويمنع التفكير المرتب على التسبيب. وهو شبيه بتفسير النظرية الكمية المشهورة بتعددية العوالم، الذي يدعي أننا نرى الألكترون يختار مسارًا معينًا، دون الاختيارات الأخرى الممكنة بسبب عدم تمكننا من رؤية العوالم الغيبية الكثيرة التي ينفصل إليها عالمنا المشاهد لحظة اختيار الألكترون حالة معينة، والتي تحقق مجتمعة كل الخيارات الممكنة. وما دامت الخيارات الأخرى تحدث في عالم الغيب فلا مجال للتساؤل حول سبب الخيار المعين الذي تحقق في عالم المشاهدة. هذه الفلسفات عقائد خالية من المحتوى الفكري، ولا تضيف للعلم شيئًا مفيدًا، وهي من قبيل الوعظ الذي يستهدف صرف الناس عن توجيه نوع معين من الأسئلة!

وأختم بالتركيز على النقطة الأساسية في هذه المقالة وهي التأكيد على أنّ المجهودَ المبذولَ نحو تحصيل العلوم الطبيعية، منذ التخطيط الأَولي لإجراء التجارب المعملية حتى صياغة القوانين العامة والنظريات الأساسية: هو مجهودٌ بشريٌّ عليه سمات العاملين عليه، وبصفة خاصة يعكس بوضوح مواقف عقدية وإضافات فكرية وظلالاً فلسفية ليست ضرورية لاستيعابه ورعايته وتطويره. ومن المهم أن يؤخذ هذا المفهوم في

الاعتبار عند الاطلاع على الكتابات العلمية وعند تدريب الناشئة في كافة مجالات العلوم الطبيعية.

٣ ــ إشكالية التحيّز

في تاريخ العلم والتقنية

د. أحمد فؤاد باشا

إن كلمة «التحيز»[(١)] تكون أثيرة ومقبولة عندما تعبر عن موقف واضح يناصر الحق ولا يجافي الحقيقة، ولكنها تكون كلمة منفرة ومرفوضة عندما تعني في الأذهان تعصبًا أعمى لنزعات ذاتية أو ابتعادًا مقصودًا عن جانب الحق والموضوعية. وهي بين هذين النقيضين يمكن أن تدل على مواقف قاصرة، بدرجات متفاوتة وبصور متنوعة، نتيجة لإهمال أو استبعاد عنصر أو أكثر من عناصر الأنساق المعرفية الموجهة.

ومما يدعو إلى الحيرة أن كثيرًا من المواقف أو الأنساق المتحيزة تسعى إلى أن تتخذ من العلم ومنهجه رداء خادعًا لكي تبدو فيه وكأنها نتاج منطقي للمعرفة العلمية وتعبير صادق عن الواقع الإنساني. وبالرغم من هذا، فإن الحكم على تحيز مثل هذه المواقف والأنساق الأيديولوجية يكون ممكنًا من خلال الحكم على تكويناتها المعرفية استنادًا إلى ما لدينا من وسائل ومناهج يعول عليها في اختبار المعرفة والتحقق من صدقها. لكن الأمر يزداد تشابكًا وتعقيدًا عندما نجد أن العلم ذاته لم يسلم في تناوله، لغة وتاريخًا وفلسفة وتطبيقًا، من التعرض لآراء ومواقف انتقادية متحيزة يمكن أن تؤدي إلى حدوث تغييرات في طريقة إدراكنا له.

---

(١) التحوز والتحيز والانحياز بمعنى. وانحاز القوم: تركوا مركزهم إلى آخر. راجع: **لسان العرب** لابن منظور، مادة (حوز) ومادة (حيز). وينبغي أن ننبه منذ البداية إلى أن لفظ «التحيز» يستخدم، رغم وضوحه، بمعان شديدة التباين.

والدراسة الحالية تحاول أن تقترب من إشكالية التحيز في مجال تاريخ العلوم الطبيعية وتقنياتها، وأن تلقي الضوء - من خلال نماذج منتقاة - على بعض التنظيرات السائدة في تناول قضايا هذا المجال الهام من مجالات النشاط الإنساني. كما تعرض الدراسة أيضًا لقضايا جوهرية تتعلق بوظيفة العلم والتقنية في الماضي والحاضر والمستقبل.

مظاهر الاهتمام بتاريخ العلم والتقنية

يشهد عصرنا اهتمامًا زائدًا بقضايا التراث العلمي والتقني، خاصة بعد أن أظهرت الدراسات المتعلقة بتاريخ وفلسفة العلم أن الباحث الجيد هو الذي يكون على دراية تامة بأحدث ما توصل إليه العلماء في مجال تخصصه الدقيق، وأن يكون في نفس الوقت ملمًّا إلمامًا كافيًا بأصول المفاهيم العلمية المتصلة بموضوع بحثه، وذلك من خلال متابعته الدقيقة لطبيعة نمو هذه المفاهيم عبر مراحل تطورها في كل العصور. إن مثل هذا الباحث يكون بلا شك أقدر من غيره على ممارسة البحث العلمي برؤية أشمل ومنهج أصوب وذوق أرقى.

وتجدر الإشارة إلى أن تناول التراث العلمي والتقني ليس بالأمر الهين مقارنة بالتعامل مع جوانب التراث الأخرى من فنون وآداب وغيرها. فالأعمال الموسيقية، على سبيل المثال، يمكن أن تخلدها مدارس الموسيقى ودور الأوبرا، وبوسعنا الاستمتاع بها حتى في بيوتنا وقتما نشاء عن طريق التسجيلات المرئية والمسموعة. وتاريخ الفنون يمكننا التعرف عليه بالاتصال المباشر عن طريق زيارة المتاحف المتنوعة ومشاهدة الآثار المختلفة التي خلفتها لنا الأجيال السابقة من مساجد وكنائس وقصور وقلاع ولوحات وتماثيل وغيرها.

وبالنسبة للأعمال الأدبية فإن المكتبات ومحلات بيع الكتب تقوم بتوفيرها لكل الأوطان ولمختلف المراحل التاريخية. أما بالنسبة للتراث العلمي فإن الصورة مختلفة تمامًا، حيث يصعب الوصول إلى الاكتشافات العلمية الهامة والتقاطها من ثنايا السطور في المخطوطات التي كتبها أصحابها بأيديهم، أو أعاد نسخها من جاء بعدهم. وإن ما يعد استثناء

في الأدب مثلاً، وهو اكتشاف نَصّ هام مجهول، هو القاعدة في حالة العلم، حيث أن النزر اليسير من الأعمال العلمية التراثية هو فقط ما أمكن العثور عليه. ثم إن النصوص العلمية - حتى إن وجدت - تشكل صعوبة بالغة عند قراءتها ومحاولة فهمها من أجل تحقيقها وتقديمها للباحثين المعاصرين. وعلى أية حال، لم تحل مثل هذه الصعوبات دون بذل أقصى الجهود لتجميع أكبر قدر ممكن من كنوز التراث العلمي، وإن كان ما تمّ جمعه حتى الآن لا يبل ظمأ الذين يسعون إلى فهم أعمق لماضي العلم والتقنية، وهم بطبيعة الحال من الباحثين المختلفين في النشأة الفكرية والانتماءات المذهبية والعرقية.

ويمكن حصر الجهود الدولية المعنية بقضايا تاريخ وفلسفة العلم والتقنية في أوجه النشاط الآتية:

١ - إنشاء أقسام ومؤسسات علمية أكاديمية في الكثير من جامعات العالم لرعاية تاريخ العلم والتقنية.

٢ - إصدار أكثر من مائة مجلة دورية متخصصة في تاريخ العلوم ككل، أو في موضوع محدد من موضوعاته، أو في مرحلة زمنية معينة من مراحله.

٣ - عقد المؤتمرات الدولية في تاريخ وفلسفة العلم والتقنية، بصورة دورية تقريبًا كل ثلاث أو أربع سنوات، منذ عام ١٩٢٩. وقد بلغت حتى الآن ثمانية عشر مؤتمرًا، وسوف يعقد المؤتمر التاسع عشر في زاراجوزا بأسبانيا عام ١٩٩٣.

٤ - اهتمام عدد كبير من المؤرخين والعلماء والفلاسفة بتأليف الموسوعات والكتب العلمية في مختلف الموضوعات المتصلة بالعلم والتقنية وتراجم العلماء.

٥ - تنشيط الجهود المحلية والدولية لإعادة نشر الأعمال الكاملة للمبرزين من العلماء على مر العصور، ليس فقط بهدف تخليد ذكراهم وإذكاء المجد القومي، ولكن أيضًا من أجل إتاحة الفرصة أمام الباحثين المعاصرين لكي يقرأوا هذه الأعمال قراءة جديدة.

وتشهد ساحة الفكر العلمي حاليًا نشاطًا منظمًا على مستوى العالم

يهدف إلى نشر الأعمال الكاملة لكبار العلماء، على اعتبار أنه مسؤولية دولية تستوجب الرعاية والتعاون من جميع الدول، بما في ذلك بلدان العالم الثالث. وقد حدث أن لجأت الهيئات المسؤولة عن نشر الأعمال الكاملة «لبرنوللي» إلى تدعيم جهودها عن طريق الاكتتاب، ويجري في الوقت الحالي إعداد طبعة جديدة لهذه الأعمال من خلال التعاون بين أكثر من سبع دول، سوف تصدر تباعًا في نحو خمسة وأربعين مجلدًا. كذلك أمكن إصدار مجموعة الأعمال الكاملة للعالم المتميز «أويلر» عن طريق الاستعانة بإمكانات ست دول، بالرغم من أن قاعدة العمل كانت تقع جغرافيًا في سويسرا. وقد بدأت الولايات المتحدة الأمريكية في تبني هذا المبدأ لإصدار أعمال العديد من العلماء أمثال غاليليو في إيطاليا، ونيوتن في إنكلترا، وجاوس في ألمانيا، وديكارت ولابلاس ولاجرانج في فرنسا، وغيرهم. ولا ينبغي أن يدهش المرء لطول الوقت الذي يستغرقه إنجاز مثل هذه المشروعات الحضارية، فقد استغرق إصدار أعمال عالم الرياضيات «كوشي» أكثر من خمسين سنة.

ولا نجد في تعليقنا على هذه الصورة الموجزة التي عبرنا بها عن مظاهر الاهتمام العالمي بتاريخ العلم والتقنية أفضل من كلمات «جان دومبريه» التي تقرر وجود فجوات واسعة في الأعمال التي تضمنتها هذه النشاطات، إذ «ليس للعلماء غير الغربيين أي وجود بها كما أنهم لم يحظوا حتى بالإعلام بأي أسلوب شامل. وفضلاً عن ذلك فإن علماء الرياضيات والفلك يظهرون بصورة أبرز من التي يظهر بها الجيولوجيون وعلماء التاريخ الطبيعي عمومًا. وهذا يؤدي إلى الانحياز بصورة منفرة»[٢] ونحن اليوم ـ فيما يقول «جان دومبريه» أيضًا ـ لا نزال نعرف شارحي إقليدس، بدءًا من ثابت بن قرة إلى أديلارد الباثي، ومن جيرار

---

(٢) يعمل جان دومبريه حاليًا أستاذًا للرياضيات في جامعة نانت وكان رئيسًا للجمعية الفرنسية لتأريخ العلوم والتقنيات (١٩٨٣ ـ ١٩٨٨). راجع: Jean Dhombres, «On the history of Ideas and Explanations Down the Centuries: The History of Science Today», *Impact of Science on Society*, UNESCO, 1990, No. 159, p. 190, 191.

الكريموني إلى عمر الخيام الذي لا يمكن إنكار أنه كان أيضًا مبدعًا وشاعرًا وعالمًا في الرياضيات(٣). ونضيف من جانبنا أن هذا التحيز الواضح في الاهتمام العالمي بتراث العلماء الغربيين دون غيرهم يجب أن يقابله جهد مكثف من جانب أصحاب الحضارات المختلفة التي ساهمت في صنع التقدم العلمي والتقني عبر الأجيال. وخاصة أصحاب الحضارة الإسلامية الزاهرة التي ظل علماؤها الأفذاذ لأكثر من ثمانية قرون طوال يشعون على العالم علمًا وفنًا وأدبًا وحضارة، ولا نعرف اليوم شيئًا عن أغلب مؤلفاتهم ومخطوطاتهم المفقودة، أو التي لا تزال بكرًا في مظانها المختلفة، تنتظر من يتولى البحث عنها وإحياءها لتحظى من جموع الباحثين في العالم بدراسات تحليلية معاصرة.

التفاسير النظرية لتاريخ العلم والتقنية

يتميز تاريخ العلوم عن تاريخ الأحداث الماضية للأشخاص والحضارات بأنه يتكون دائمًا من مقولات وحقائق علمية قابلة للتحقيق والاختبار والاستنتاج إذا ما توفرت لها نفس الظروف أو اتبع في استنتاجها نفس الأسلوب. أي أن مادة تاريخ العلم الأساسية هي مادة العلم نفسه ولغته الموضوعية، وبالرغم من هذا لا يمكن الزعم بأنه يوجد تاريخ «موضوعي فريد» للعلم والتقنية. ذلك لأن سرد الحقائق العلمية تحكمه نظرة انتقائية منظمة لها وفقًا لمحور أساسي يضمها ويجذبها إلى مسار له اتجاهه الخاص، فالحقائق العلمية ليست كلها على درجة متكافئة من الأهمية والدلالة عندما يتناولها المؤرخ بالتحليل والتفسير في أي عصر من العصور. كذلك لا يستطيع مؤرخ العلم والتقنية إلا أن يضع النشاط العلمي والتقني في إطاره الاجتماعي والثقافي، على اعتبار أن هذا النشاط عملية ممتدة ومتصلة خلال الزمان، فليس ثمة معرفة إنسانية لا تفقد طابعها العلمي متى نسي الناس الظروف التي نشأت في أحضانها، وأغفلوا المسائل التي تولت الجواب عنها، وحادوا عن الهدف

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

الذي وجدت أصلاً من أجله(٤).

ولقد أسفرت النشاطات المكثفة لمؤرخي وفلاسفة العلوم وتقنياتها عن ظهور عدد من النظريات التي يمكن أن تساهم مجتمعة في تحديد مدخل مناسب للتعامل مع تاريخ العلم عمومًا، وأن يسترشد بها في تناول مجالاته بالبحث والدراسة، بغية الوصول إلى فهم أفضل لحركة تطوره والتعرف على عوامل تقدمه أو تعثره. وسوف نعرض فيما يلي بإيجاز للأفكار الرئيسية التي تضمنتها هذه النظريات التفسيرية لتاريخ العلم والتقنية.

١ ـ **نظرية التراكم المعرفي**: التي تقضي بأن التراكم الكمي للاكتشافات العلمية هو الذي يؤدي إلى حدوث تغيير كيفي، يصل أحيانًا إلى حد «الثورة»، في مسيرة العلم. أي أن العلم يتطور بصورة منطقية في اتجاه التراكم والتزايد، وأن قيمته الحقيقية تكمن في حجم إنتاجه ومخزونه. ويعتقد «سوليفان» أن هذه المعارف المتراكمة كثيرًا ما توحي للباحث بنظرة علمية معينة تختلف عن النظرة السائدة وقتئذ، وتسفر عن نظرية علمية جديدة على طريق التقدم المنطقي للعلم(٥). ويؤكد «نيوتن» في مذكراته أنه لم يكن ليرى أبعد من الآخرين إلا بفضل اعتماده على جهود من سبقوه.

٢ ـ **نظرية «الرؤية المعرفية»**: التي قدمها «ألفريد هوايتهيد» ليؤكد على أن أهمية الرؤية العلمية للباحث في تاريخ العلم يجب أن تفوق كل ما عداها، لأنها هي التي تصنع العلم، إما بإملائها عليه منهجًا معينًا، وإما بتكوين صورة للواقع تتفق مع معطيات المعرفة في عالم الوعي. وتنشأ العلاقة الوثيقة بين النظرية والمنهج من اعتماد ملاءمة وارتباط

---

(٤) راجع: صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٨١.

(٥) سوليفان، **آفاق العلم**، ترجمة محمد بدران وعبد الحميد مرسي، القاهرة: وزارة المعارف ١٩٤٦.

الشواهد والبيانات بالنظرية التي تسود المناقشة(٦). ويدعم هذه الفكرة ما يراه الفيزيائي الشهير «ماكس بلانك» من أن نظرة الباحث للعالم هي التي تحدد اتجاه بحثه(٧). ومن ثم فإن هذه الرؤية لا تجيز تناول تاريخ العلوم بمعزل عن المناخ الفكري السائد في عصر صانعيه، لأن الفكر العلمي، شأنه شأن سائر ضروب الفكر الإنساني، تغزو جذوره تربة ثقافية فسيحة، وهو بطبيعته نشاط تجريدي يستوجب البحث عن الأصول العينية التي تجرد منها، وهو لم يصل إلى حالته الراهنة من التقدم دفعة واحدة؛ بل مرّ بمراحل عديدة اقتضتها ضرورات ثقافية ومادية معينة وفق مناخ فكري متغير من عصر إلى عصر ومن حضارة إلى أُخرى. وهكذا يكون للرؤية العلمية دورها في تطور العلم بوصفها «أيديولوجية» الثقافة السائدة التي يقوم على أساسها تزايد العلوم وتراكمها.

٣ ـ **نظرية «المنهج العلمي»**: التي تقضي بأن تاريخ العلم والتقنية يدين في تقدمه أو تعثره للمنهج أو الأسلوب العلمي الأفضل والأنسب لموضوع البحث. فالقياس الصوري مثلاً وضعه أرسطو قديمًا تقديرًا منه لأهمية المنهج في تطور العلوم. ويراد بهذا القياس في المنطق الأرسطي كل قول يتألف من قضيتين، متى سلمنا بصحتها لزم عنهما بالضرورة قضية ثالثة. وهذا يعني إمكانية الاستنباط الصادق لحكم جزئي من حكم كلي سابق بشرط عدم تناقض الفكر مع نفسه، لأن نتائجه تكون صادقة بالقياس إلى المقدمات لا بالقياس إلى الواقع. ومن هنا اعتبر هذا القياس عقيمًا مجدبًا لأنه لا يكشف جديدًا، وانعكس تأثيره السلبي على حركة العلم عند القدماء، فأبطأ في تطوره، ولم يفك من عقاله إلا بفضل المنهج التجريبي الذي اصطنعه علماء الحضارة الإسلامية أسلوبًا أمثل للبحث العلمي في العصور الوسطى، ثم طوره علماء أوروبا المحدثون حتى أصبح أساسًا لمناهج البحث في العلوم المعاصرة(٨).

---

(٦) A. Whitehead, *Adventures of Ideas* (USA, 1964).
A. Whitehead, *Science and the Modern World* (N.Y.: Mentor Book, 1952).

(٧) راجع: رينيه ديبو، **رؤى العقل**، ترجمة فؤاد صروف، بيروت: ١٩٦٢.

(٨) راجع: د. أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، القاهرة: ١٩٨٤.

٤ ـ نظرية **«النموذج القياسي»**: التي قدمها توماس كوهن T.Kuhn في كتابه المعروف **«بنية الثورات العلمية»**(٩) على أساس أن تاريخ العلم ليس مجموعة متراكمة من المعارف بقدر ما هو طائفة من الكشوف الثورية التي تؤدي إلى «المثال» أو «النموذج» القياسي Paradigm. ويعني به نسق الارتباط الكلي بين نظريات العلم المختلفة الذي يسير العلماء على هداه ويجدون في البحث من خلاله إلى أن تظهر كشوف ثورية جديدة تخالف الآراء السائدة في النموذج العلمي المعمول به، فتتغير نظريات العلم القائمة في ظل النموذج السائد لتحل مكانها نظريات جديدة ترتبت على الكشف الجديد. ثم يبدأ العلم مسيرته مرة أُخرى وفق أفكار وآراء جديدة من خلال نموذج قياسي جديد مخالف للنموذج الذي ألفه العلماء فيما مضى. وقد عارض «كوهن» تناول التاريخ العلمي في ضوء المرحلة التي بلغها العلم اليوم فقط، وكأن ما تقدم على ذلك كان لا بد أن يؤدي في نهايته إلى النظريات العلمية المعاصرة، وأطلق على علم ما قبل التغيير اسم «العلم العادي» Normal Science، أما علم ما بعد التغيير فقد أسماه «بالعلم غير العادي» أو «العلم الثوري» Extraordinary or revolutionary science. كما شرح «كوهن» معنى «الثورة العلمية» بأنها مرحلةُ الانتقالِ النظريةُ التي ينبغي على المجتمع العلمي اقتحامها من أجل تغيير واستبدال نظام نظري لم يعد ملائمًا على نحو متزايد. ولما كانت الأنظمة النظرية البديلة تنجم عادة عن افتراضات ميتافيزيقية ومنهجية مختلفة، فإن تبني نموذج جديد ما هو إلا خيار بين نظامين نظريين غير متكافئين. وكل نظرية علمية ثورية تعتبر بمثابة «إعادة توجيه» للباحثين لكي يستخلصوا نتائج جديدة من معطيات قديمة، ومن ثم يمهد الطريق رويدًا رويدًا إلى كشف ثوري جديد وفق نموذج قياسي جديد، وتتوالى الثورات العلمية تباعًا لتقدم حلولاً لمشكلات أكثر دلالة وأهمية ينبغي حلها.

---

(٩) Kuhn T.S., *The Structure of Scienctific Revolutions* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2nd ed., 1970).

وهكذا نجد أن نظرية النموذج القياسي تحاول أن تربط بين تاريخ العلم وفلسفته من خلال منهجية البحث العلمي التي تنطوي في جوهرها على تكرار وجود الباحث العالم الذي يعتنق نسقًا من الأفكار المتناسقة بدرجة معقولة، مثل أرسطو وابن الهيثم ونيوتن وأينشتين، حيث كان كل منهم رائدًا بكشوفه الثورية في مجال بحثه خلال فترة زمنية معينة، ثم اختفى ليحل مكانه آخر. فكأن تاريخ العلم الحقيقي إذن ـ فيما يزعم توماس كوهن ـ هو تاريخ الثورات العلمية التي تغير النظرة إلى العلم وفق نماذج قياسية تكون قادرة على تفسير سلوك الظواهر المختلفة، ولا تقطع الطريق على الابتكار لنظريات علمية جديدة.

٥ ـ نظرية الاسترجاع المعرفي: Recurrence of epistemology التي قدمها «غاستون باشلار G. Bachelard لكي يفسر عملية التحول الضروري في تاريخ العلم عن طريق الربط بين ماضي المعرفة العلمية وحاضرها، على أن توضع أجزاء المعرفة العلمية في حالتها الراهنة داخل نسق كلي تتكامل فيه العلاقات المتبادلة بين الأجزاء. أي أن المسألة دائمًا، فيما يرى باشلار، هي مسألة العلم الذي تمّ إقراره فعلًا Sanctioned science[١٠]. وهذا يعني أن تاريخ العلم الحقيقي هو التاريخ الذي يحكم على الماضي العلمي بمقياس علوم اليوم، أو بتعبير آخر: تقدر قيمة تاريخ العلم في أية مرحلة سابقة بمقدار ما تشهد به المعرفة النسقية الحالية. ولعل هذا هو ما رمى إليه «باشلار» من وراء فكرة الاسترجاع الزمني للمعرفة بصورة دورية عندما أكد أن الغاية من تاريخ العلم هو الكشف عن الخطوات التدريجية التي أدت إلى الكشف عن الحقائق العلمية. ويترتب على هذا التصور أن ينظر إلى تاريخ العلم، أو تاريخ أي فرع من فروعه، على أنه واقع عرضي متغير يحتاج إلى أن يعيد تصحيح مساره بصورة مستمرة، طالما كان مؤرخ العلم مطالبًا بضرورة تغيير مفاهيمه ومناهجه وفقًا لما يتم إنجازه في آخر مراحل تطور العلم

(١٠) G. Bachelard, *L'Active Rationaliste de la physique Contemporaine* (Paris, 1951).

ذاته. والنتيجة الهامة التي يمكن استخلاصها من نظرية «باشلار»، التي تتوخى بعث الماضي من أجل إعادة فهمه في ضوء الحاضر، هي أنها تلزمنا بإعادة كتابة تاريخ العلوم لكل جيل من الأجيال المتلاحقة، كما أنها تجيز لنا أن نربط بين ماضي العلم وحاضره في سلسلة متصلة الحلقات بحيث يعبر تاريخ العلم في كل مرة يكتب فيها عن وحدة متكاملة لا انفصال بين أجزائها(١١).

٦ ـ نظرية «الأبستمولوجيا الارتقائية»: Genetic Epistemology

التي اشتهر بها جان بياجيه J. Piaget عندما سعى إلى دراسة مشكلات المعرفة وتطورها من خلال أبحاثه وتجاربه المستفيضة والمتعمقة في مجال علم النفس الإداركي والنتائج التربوية التي أسفرت عنه. فقد حاول «بياجيه» أن يقدم تفسيرًا لنشأة العلم وتطوره بإقامة نوع من التوازي بين مراحل تطور العلم ومراحل تطور العقل الإنساني على أساس أن تاريخ العلم يعمل بنفس الطريقة الارتقائية التي يعمل بها علم النفس الارتقائي في دراسته لجميع جوانب النمو العقلي والإدراكي عند الإنسان من الميلاد إلى بلوغ الرشد. فالهيكل التخطيطي التفسيري الذي ينظم نشوء العملية العقلية عند الإنسان ينطبق ـ فيما يرى بياجيه ـ على تاريخ العلم نفسه. وهذا يعني في المقام الأول أن التناول المنطقي لتاريخ العلم يجب أن يتم من خلال تقسيمه إلى مراحل أساسية متتابعة تتميز كل منها ببنية خاصة عما سبقها وعما يتلوها من مراحل أُخرى، على أن تكون كل مرحلة في تاريخ العلم بمثابة المرحلة النهائية لمجموعة

---

(١١) G. Bachelard, *Epistemologie des Sciences* (Paris: P.U.F. 1953).
ـ د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن، المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي، **حوليات كلية الآداب**، جامعة الكويت، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعون، ١٩٨٦/١٩٨٧.
ـ د. أحمد فؤاد باشا، أبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي، بحث قدم إلى **ندوة «قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي»**، قسنطينة الجزائر ٩ ـ ١٢ سبتمبر ١٩٨٩، المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية. والبحث منشور في **مجلة منبر الحوار**، ع ١٦ (١٩٩٠).

متشابكة من العوامل التي تؤدي إليها[١٢].

٧ ـ **رؤية توفيقية محايدة**: ومهما يكن من أمر الاختلاف أو الاتفاق بين تلك النظريات التي انتقيناها لكي تعبر عن تعدد وجهات النظر في تفسير تاريخ العلم والتقنية، وبصرف النظر عن الكثير من التساؤلات التي تدور حول طبيعة ومنطلق التكوينات المفاهيمية لهذه النظرية أو تلك، إلا أن كلًّا منها تقدم بلا شك إضافة تفسيرية جزئية لحركة التاريخ العلمي والتقني بحيث يمكن الإفادة منها جميعًا في نفس الوقت في تأليف منهج توفيقي أكثر موضوعية يسترشد به في معالجة قضايا التراث العلمي بأدنى قدر ممكن من التحيز. فحقيقة الأمر أن حركة التاريخ العلمي والتقني لا تخضع لرأي من الآراء التفسيرية السابقة دون الآخر. ولكنها تدين في انسيابها لها جميعًا، وربما لغيرها أيضًا من آراء مكملة لم نعرض لها أو نتوصل إليها بعد، بدون حدود فاصلة. فعندما هدى الله سبحانه وتعالى الإنسان بنعمة التفكير إلى كيفية التعامل مع الظروف والظواهر الطبيعية والاجتماعية من حوله والتأثر بالنتائج الناشئة عنها، استطاع ذلك الإنسان تدريجيًّا أن يكتسب خبرته في أطوار متعاقبة من تكرار المواقف المتباينة الكثيرة التي واجهته، وبدأ معه التاريخ في تسجيل نجاحاته وإنجازاته، وفي تدوين علومه ومعارفه، بمعدل يتناسب مع قدراته الإدراكية، وكلما تراكم قدر كاف من هذه العلوم والمعارف، هيأ الله من يقدم رؤية علمية جديدة يقوم على أساسها نموذج

---

(١٢) راجع لمزيد من التفصيل J. Piaget, *L'Epistemologie Genetique* (Paris, P.U.F., 1966).

ـ د. مريم سليم، «**علم تكوين المعرفة ـ أبستمولوجيا بياجيه**»، معهد الإنماء العربي، بيروت: ١٩٨٥.

ـ د. ليلي كرم الدين، «خصائص التفكير المنطقي في نظرية جان بياجيه»، **مجلة علم النفس**، ٨٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨.

ـ د. أحمد فؤاد باشا، **أبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي**، مرجع سابق.

ـ د. حسن عبد الحميد عبد الرحمن، مرجع سابق.

قياسي جديد. لكن لا تلبث هذه الرؤية، بعد فترة قد تطول أو تقصر تبعًا للمناخ العلمي السائد، أن تكون عاجزة عن متابعة التراكمات الجديدة في عالم المعرفة، فيعاد التقويم وتتم صياغة نظرية جديدة لاستيعاب الحقائق المكتشفة، وتكون هذه بدورها أساسًا لكشف وقائع جديدة من تقويم المعارف القديمة وفق منهج علمي جديد. على أن تظل علاقة التواصل قائمة بين كل نظرية علمية تأتي في قضية بعينها لتسد نقصًا في نظرية سبقتها.

وهكذا يتبلور لدينا منهج جديد استخلصناه من ساحة الفكر العلمي المعاصر، ليكون ميزانًا خاليًا من الهوى والتحيز. فالموضوعات العلمية والتقنية كلها تقف أمامه على قدم المساواة، دون أية محاولة مسبقة لتفضيل إحداها على الأخرى. والاحتكام إليه يحفظ لكل حضارة من الحضارات الإنسانية التي ساهمت في صنع المعرفة والتقدم على مر العصور مكانتها ومكانها الطبيعي في سلّم الترقي المعرفي أو على منحنى التمثيل البياني لمراحل التاريخ العلمي والتقني[١٣]. على أن يظل حاضرًا في الأذهان أن تاريخ العلم والتقنية لا يدلنا فقط على المراحل الزمنية للتغيرات التي شهدها، ولكننا نتعلم منه أيضًا أن المشكلات والقضايا العلمية التي تواجهنا الآن ليست جديدة تمامًا، فالأساليب التي عولجت بها هذه القضايا في ظروف وفترات زمنية مختلفة لن تخلو أبدًا مما يمكن أن نفيد منه اليوم أو غدًا. ولذا فإن أية رؤية علمية تطرح لنقد العلم تكتسب أهميتها من المبررات المنطقية التي تقدمها كمسوغ لإعادة قراءة التراث العلمي في ضوء معطيات الحاضر، بحيث تجعل من هذه القراءة المعاصرة أساسًا لتحليل الواقع واستشرافًا لآفاق المستقبل. وعندما أكدت اجتهادات المنظّرين لتاريخ وفلسفة العلم والتقنية على أهمية هذا التوجه في الإسراع بإيقاع حركة النشاط الإنساني عمومًا نحو التقدم والرقي تزايد الاهتمام بالتراث العلمي والتقني عن طريق المؤسسات الأكاديمية

(١٣) راجع تفاصيل هذا التمثيل البياني لمراحل تاريخ العلم في دراستنا: **«أبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي»**، مرجع سابق.

والمجلات الدورية والمؤتمرات الدولية والترجمة والتأليف وإحياء تراث الأعلام في فروع العلم المختلفة.

صور التحيز في تاريخ العلم والتقنية

إن العلم في حد ذاته كلغة موضوعية لا يعرف التحيز، ولكنه كنشاط إنساني مولد لطاقة عقلية ومعرفية أكبر، يمكن أن يوجه ليكون أداة نافعة تتيح للإنسان أن يفهم نفسه، وأن يفهم العالم المحيط به، على نحو أفضل يحقق الخير والسعادة لكل البشر، ويمكن أن يوجه إلى عكس ذلك ليكون أداة فلسفية أو تقنية تخدم أيديولوجية معينة أو تحقق مصالح فئة من الناس على حساب أُخرى. فإن كانت الأُولى، فهو التحيز الأثير المحبب إلى النفس، وإن كانت الثانية، فهو التحيز المرفوض بكل أشكاله ودرجاته، لأنه يعوق مسيرة الحياة والإعمار على الأرض، كما أرادها الله سبحانه وتعالى للناس أجمعين. وسوف نعرض فيما يلي لتصنيف أهم صور التحيز في تاريخ العلم والتقنية والتدليل عليها بأمثلة ونماذج منتقاة ذات مغزى:

١ . التحيز في الموقف تجاه العلم والتقنية

إن الذي يتتبع إشكالية التحيز عبر تاريخ العلم والتقنية سوف يجد نفسه إزاء صراعات فكرية ومذاهب مختلقة تتصل بالبحث العلمي ومضامينه وغاياته:

(١) فهناك من يناصر العلم إلى درجة التقديس والتمجيد على أساس أنه هو القوة القادرة على تحقيق الجنة الموعودة للإنسان على الأرض. ويدعو أصحاب هذه النزعة العلمية المتطرفة scientism إلى رفع كل قيد على العلم وأبحاثه ونتائجه، فهم يردون إليه كل شئ ولا يسلمون إلا بالمنهج العلمي والحقيقة العلمية. وعلى غرار هؤلاء يوجد أيضا أصحاب النزعة التقنية المتطرفة Technocracy من التقنيين والخبراء الفنيين الذين يرمون إلى فرض سيطرتهم باعتبارهم الأحق في هذا العصر بإدارة المجتمع واتخاذ القرارات الكبرى بشأنه.

وبالنسبة لهؤلاء وهؤلاء أصبح التطور الكمي للعلم والتقنية غاية في حد ذاته بصرف النظر عن الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية. وبلغ الاستحسان في هذا التوجه أقصى مداه بعد الحرب العالمية الثانية، حيث أخذت الدول المتقدمة تتسابق في الإنفاق ببذخ على صناعة العلم والتقنية باعتبارها صناعة ثقيلة يعول عليها بصورة رئيسية في زيادة القدرات العسكرية والصناعية والاقتصادية. ويكفي أن نعلم على سبيل المثال أن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية رصدت في فترة من الفترات ميزانية ضخمة للبحث العلمي تفوق ما رصدته مجتمعات الأرض كلها لهذا الغرض. وأدى هذا بطبيعة الحال إلى أن تحتل الولايات المتحدة ـ إبان العقود الأخيرة من هذا القرن ـ مكان الصدارة في ميادين البحث العلمي والتقني لدرجة أنها استأثرت في عام ١٩٦٨ بكافة جوائز نوبل في ميادين الفيزياء والكيمياء والطب والفسيولوجيا. لكن هذا التقدم العلمي والتقني الهائل حتم على الناس أن ينظروا باهتمام بالغ إلى النتائج السلبية للبحث العلمي وأن يحذروا من مخاطرها وتحدياتها، «فكثير من رجال الكونغرس وغيرهم من المسؤولين المدنيين بدأوا يتساءلون ما إذا كانت المبالغ الهائلة من الأموال العامة التي يتم ضخها للأبحاث الأساسية تعطي أكلها بالفعل في ميادين التقدم. . . ففي كثير من الحالات يبدو أن العلم يتراكم بسرعة وإلى حد لا يمكن الاستفادة منه بفعالية من غير جهد حصيف يستهدف توظيفه في صالح الإنسانية»[١٤].

(ب) وأمام هذا الاتجاه المتطرف في تحيزه المطلق للعلم والتقنية، أخذ البعض يتخوفون من كل ما يجري حولهم تحت شعار «سباق الحضارات»، وظهرت حركات عقلية تندد بالعلم وتناهضه Antiscience Movements، وتحارب الانغماس الأعمى في ماديات الحضارة الصناعية

---

(١٤) Eric A. Wlker, «Engineers and the Nation's Future», *in Approaching the Benign Environment,* ed. Littleton, Fredrick Muller limited, London, 1973, p. 86.

عن: د. عبد الله العمر، "العلم والقيم الأخلاقية"، **مجلة عالم الفكر**، مجلد ٢٠، ع ٤، ١٩٩٠.

والتقنية، وترفع صيحات التحذير من أن اطراد التقدم العلمي والتقني بدون النظر إلى صلته بمعنى الحياة الإنسانية سوف ينتهي بالإنسان إلى القضاء على حضارته. بل إن بعض هذه الحركات المناهضة لتقديس العلم والتقنية أخذت تدعو إلى الهروب الكامل من الحضارة المعاصرة بكل ما فيها من مظاهر مادية خادعة، ورفعت شعارات العودة إلى الفطرة. ويجد أنصار «اللاعلمية» دليلاً على صدق دعواهم فيما يشهده العالم من اتساع هوة التفاوت بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة، وفيما جره العلم من ويلات شملت الأسلحة الفتاكة وتلوث البيئة وتآكل المصادر والثروات الطبيعية[١٥].

وإذا كان «جان دومبريه» في سرده لقصة العلم ومعارضته يعود ببدايتها إلى العقد الأول من القرن التاسع عندما ظهر كتاب «**عبقرية المسيحية**» الذي روج لشعار يقضي «بأن الهدم هو السمة المميزة للعلم»[١٦]. فإننا من جانبنا يمكن أن نعود بالبداية إلى أقدم من ذلك بكثير عندما كان فلاسفة الإغريق في مجتمع السادة والعبيد يحطون من شأن الحواس لأنها أدوات العمل اليدوي (التقني) الذي يحقرونه، وذلك قبل أن يستوي العلم على ساقه بزمن طويل.

من ناحية أُخرى، قد يبدو للبعض أن هذا الاتجاه المتطرف في عدائه للعلم والتقنية هو عديم الأهمية وغير جدير بالاهتمام لأنه غير مقبول عقلاً من الكثيرين، فالسبب في ظهوره لا يتعدى أكثر من ملابسات سياسية أدت إلى إقحام العلم في ميدان السياسة واشتراك

---

(١٥) راجع في ذلك: د. أحمد فؤاد باشا، «نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي. تحديد الثوابت والمتغيرات»، أعمال ندوة **«قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي»**، قسنطينة الجزائر، سبتمبر (أيلول) ١٩٨٩. والبحث منشور في **مجلة منبر الحوار**. ع ١٧، ١٩٩٠.

(١٦) Chateaubriand, *Le Genie Du Christianisme, Ou Beautes de la Religion Chretienne* (Paris, 1802).

عن جان دومبريه في: **مجلة العلم والمجتمع**، الترجمة العربية، اليونسكو، ع ٧٣ (١٩٨٩).

العلميين في السلطة، كما أدت إلى الصراع حول الدين، والجدل بشأن دور التقدم في رقي الحضارة. لكن الأمر في رأينا أخطر من هذا بكثير، خاصة إذا علمنا أن معارضة العلم والتقنية على طول الخط تحاول في عصرنا الحاضر أن ترتدي ثوبًا عقلانيًا راديكاليًا، وأن أنصار هذه النزعة يسعون إلى إحداث تغيرات متطرفة في الأفكار والعادات السائدة، أو في الأحوال والمؤسسات القائمة. ومن الأمثلة على ذلك كتاب صدر حديثًا بعنوان La Barbarie يشير فيه مؤلفه «ميشيل هنري» إلى بربرية العلم، ويشن عليه حملة شعواء لعدم مبالاته بالحياة وانعدام الصلة بينه وبينها[١٧]. ويسعى المؤلف جاهدًا من خلال كتابه هذا إلى إثبات مقولة أن الثقافة مبنية على نوع من المعرفة مغاير لما يعرضه العلم... وهو بذلك يضم صوته إلى صوت الذين يزعمون أن الثقافة لا تعني «المعرفة الموضوعية» أو الأخلاق. وهنا يصوغ «ميشيل هنري» صنمًا جديدًا أسماه «الحياة» وهو يسعى من وراء ذلك إلى إضفاء طابع عقلاني على فكرته، فيذكر أنه لا يمكن الوصول إلى الحياة إلا من داخلها وعن طريقها، في حين أن العلم ـ بحسب زعمه ـ ينحصر كله في العالم الخارجي بحيث لا يعرف سوى هذا العالم والأشياء التي يتكون منها[١٨].

على أننا نلاحظ أن تيار العداء للعلم والتقنية، في الوقت الذي يسعى فيه بكل الطرق إلى تأكيد فكرته والتعبير عنها بقوة، يحاول أن يخفف من وقع عبارته بترديد أن الحملة التي يشنها لا تنصب على العلم ذاته، وإنما تنصب على هيمنته وسيطرته، وهدم ما يدعيه سدنته من أنه يمثل البشرية كلها والعالم بأسره.

(جـ) إلا أن هذا التناقض المتعارض بين المناصرين والمعارضين لرسالة العلوم وتقنياتها ليس هو الشكل الوحيد من أشكال التحيز، فهناك إلى جانب هذين التيارين «المتطرفين» تيارات أخرى أقل حدة، وتحدد

---

(١٧) Michel Henry, *La Barbarie*, (Paris: Grasset, 1987).

عن جان دومبريه، المرجع السابق.

(١٨) المرجع السابق.

مواقفها من خلال إطار العلاقة بين العلم والتقنية من ناحية وبين المجتمع والقيم الأخلاقية من ناحية أُخرى. وأهم ما يجمع بين أنصار هذا التيار أنهم لا يبررون الحاجة إلى المنهج العلمي وحده دون غيره من المناهج الثقافية، فالعلم جزء من الثقافة وليس الثقافة كلها. ومن ثم يجب ألا تحدد رسالة العلم على أساس ما يرسمه هو، وفي إطار حدود صارمة يفرض فيها سلطانه، وينشر فيها خبرته الفنية (Know - how)[١٩].

وربما يكون هناك من يرى في هذا الاتجاه الوسطي نوعًا من الحياد الذي يعني اللامبالاة وعدم الاكتراث بما يمكن أن يترتب عليه تقدم العلم من خير أو شر. وهو يكون بالفعل كذلك إذا كان البحث العلمي يمارس لمجرد العلم والبحث عن الحقيقة لذاتها فقط، بغض النظر عن أية غاية أخلاقية أو غير أخلاقية يمكن أن يخدمها هذا البحث. ويزكي هذا الموقف أصحاب «الوضعية المنطقية» الذين يؤمنون بأن القيم تخرج عن نطاق العلم لأنها تعبر بطبيعتها عن تفضيلات شخصية، في حين لا يسود في العلم إلا «الحياد» التام الذي يستبعد كل القيم والتفضيلات الأخلاقية أو الجمالية وإذا أردنا أن نجعل للقيم مكانًا فليكن ذلك، حسب رأي الوضعية المنطقية، في ميدان الفن أو الأدب[٢٠].

لكن هناك أيضًا من يرى في هذا الاتجاه الوسطي بين نقيضين متطرفين ضرورة أن ندافع عن العلم ونعترض عليه في وقت معًا، خاصة بعد أن لاقت آثار تطبيقات العلم العملية نوعًا من التحدي بعد استخدام أسلحة الدمار في الحرب العالمية الثانية. فقد نشأت خلال العقود الأخيرة موضوعية جديدة مهدت فيها تطبيقات العلم لفكرة وضع العلم ذاته تحت الرقابة بنفس الطريقة التي تراقب بها أي أنشطة أُخرى يكون من الصعب التنبؤ بنتائجها المستقبلية. ولقد برز هذا الموقف أساسًا في أوساط العلميين، قبل أن ينتقل إلى الرأي العام الواسع، عندما تجاوز

(١٩) مرجع سابق.

(٢٠) د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، **عالم المعرفة**، الكويت ١٩٨٨، ص ٣٠٠.

العلم حدوده في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية وتغلغل ليشمل أحاسيسنا البشرية وجوانب فطرتنا التي فطرنا (الله) عليها[٢١]. بل إن هناك من ينادي بإيقاف بعض أنواع أنشطة البحوث العلمية حتى تصل المعرفة إلى مرحلة يمكن معها تقدير طبيعة واحتمالات المخاطر على وجه الدقة. وفي هذا المطلب الذي يزود العلم بمدخل جديد من خلال علاقته بالمجتمع، معني أن يؤخذ في الاعتبار عامل مجهول لا يمكن تقديره لأن احتمال وقوع مثل هذه الأخطار لا يمكن افتراض غيابه في أي نشاط إنساني[٢٢].

وهكذا نجد كيف تتعدد المواقف وتتنوع تجاه العلوم وتقنياتها. فبينما كانت الطبيعة المتفتحة للمعايير العقلية في الماضي واضحة من خلال البحث عن المعرفة والمواجهة مع عالم يجري اكتشافه، تغيرت الصورة وأصبح العلم عرضة للهجوم واللوم لأنه تجاوز حدوده في تحليل العالم بمعزل عن القيم الإنسانية، وصار المجهول الآن في نظر الإنسان لا يتمثل في ذلك الشيء الذي ينبغي اكتشافه في عالم خارجي وبعيد عنه بقدر ما يتمثل في المخاطر التي يتعرض لها الإنسان على مدى التاريخ، ولعل فيما قدمناه من تصنيف عام لأشكال التحيز في الموقف من العلم والتقنية عمومًا ما يوضح أن الباب مفتوح الآن على مصراعيه أمام أشكال من التفكير لم تعد معارضتها للعلم ينظر إليها على أنها نوع من الجهل، وأصبح هناك من يتحدث الآن عن مدى حجم وتأثير ما يسمى «بالنظرية المضادة» للعلم والمنهج العلمي[٢٣].

---

(٢١) Joseph Fletcher, *The Ethics of Genetic Control* (N.Y.: Anchor Books, 1974), pp. XIII —— XIV.

عن د. عبد الله العمر، مرجع سابق.

راجع أيضًا: ويليام بينز، الهندسة الوراثية للجميع، الترجمة العربية، **سلسلة الألف كتاب «الثاني»**، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠.

(٢٢) روبرت كالفورا، العلم في مواجهة مع المجتمع، **مجلة العلم والمجتمع**، الطبعة العربية، إصدار اليونسكو، ع ٧٣ (١٩٨٩).

(٢٣) المرجع السابق.

٢ ـ التحيز في التاريخ للعلم والتقنية

وكما أن هناك تحيزات واضحة في المواقف تجاه العلم والتقنية، على نحو ما أوضحنا فيما سبق، فإن المواقف تجاه التأريخ لهما وعلاقتهما بماضيهما تتسم هي الأُخرى بالتضارب، سواء فيما يتعلق بتناول التأريخ العلمي والتقني إجمالاً، أو بالتأريخ لمرحلة معينة من مراحله، أو بالكتابة عن نظرية معينة من نظرياته، أو بتقويم السيرة الذاتية لعالم من علمائه. وهنا أيضًا سوف نعرض لتصنيف تلك المواقف التحيزية من التأريخ للعلم والتقنية على النحو التالي:

(أ) هناك من ينكر الماضي تمامًا ويزدري أي محاولة لإحياء التراث، انطلاقًا من مقولة أن العلم في تأكيده لليقينية يعتبر نظريًا مجردًا إلى درجة يكون معها نقيضًا للحياة التي هي وحدها التي يمكن أن يقال بأن لها تاريخًا[٢٤]. ومهما يكن من أمر المبررات والحجج التي يسوقها أنصار هذا الموقف المتطرف، فإننا لسنا بحاجة إلى الوقوف عنده طويلاً بعد أن أوضحنا في الأجزاء الأُولى من هذا البحث أهمية تاريخ العلم واستحالة انفصاله عن العلم نفسه باعتباره عملية ممتدة خلال الزمان، وإذا ما ران على العلم جهل بتاريخه فإنه لا محالة مخفق في مهمته. بل إن هناك ما يسميه «هربرت دنجل» بالعامل المفقود في العلم، ويعني به النقد الداخلي للعلم على أساس المعرفة التاريخية، وبدونه يغدو نمو العلم محفوفًا بالخطر[٢٥].

(ب) وهناك من يعترف بالتاريخ العلمي والتقني، ولكنه يقسمه إلى قسمين فقط: قديم وحديث. وغالبًا ما يعتبر هؤلاء أن العلم الحقيقي بدأ بثورة القرن السابع عشر التي أعقبت اكتشافات كبلر ونيوتن، فقد شرع العلم الحديث في إيجاد القوانين الطبيعية التي تعبر عن العالم الواقعي، ولا علم قبل ذلك، لدرجة أن أحد المؤلفات في تاريخ الرياضيات توقف في سرد تاريخ الرياضيات القديمة إلى ما قبل عصر

---

(٢٤) جان دومبريه، مرجع سابق.

(٢٥) عن: د. صلاح قنصوة، **فلسفة العلم**، مرجع سابق.

نيوتن وليبنتز تقريبًا. ومن العجيب أن نجد عالمًا معاصرًا، هو ماكس بورن، ينتمي إلى هذا التيار المتعسف ويرى وجوب تقسيم تاريخ الإنسانية جمعاء إلى قسمين لا ثالث لهما: الأول، يبدأ منذ آدم حتى تاريخ تشييد أول مفاعل نووي (٢ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤١)، والثاني، منذ ذلك التاريخ حتى نهاية الحياة على الأرض[٢٦].

(ج) وهناك من تعامل مع تاريخ العلم والتقنية على مراحل، وهو التعامل الشائع بين المؤرخين. لكن كل مؤرخ، أو مجموعة من المؤرخين، اتبع منهجًا انتقائيًا نتيجة لتفضيل تصوري أو انطلاقًا من أيديولوجية تخصه، فرفع من شأن بعض المراحل الحضارية وحط من شأن بعضها الآخر. ولم يستطع معظم هؤلاء المؤرخين أن يخفوا دوافعهم النفسية مهما حاولوا تغليفها بمعسول الألفاظ والعبارات، فهذا جورج سارتون الذي يعد على رأس المشتغلين بتاريخ العلم في القرن العشرين يقول في مقدمة الجزء الأول من كتابه «**تاريخ العلم**»: «وحديثنا عن الماضي محدود من عدة وجوه: وأحد هذه الوجوه الضرورية أنه يجب علينا أن نقصر أنفسنا على أسلافنا فحسب»[٢٧]. ويواصل حديثه مشيرًا إلى ما أسماه «بالمعجزة» اليونانية قائلاً: «والواقع أن ثقافتنا النابعة من الأصل الإغريقي والعبري هي الثقافة التي تعنينا كثيرًا، إن لم تكن هي كل ما يعنينا... والزعم بأنها بالضرورة أرقى الثقافات فيه خطأ وشر... لأنني إذا كنت أرقى من جيراني، فليس لي أن أقول ذلك، ولكن لهم فقط أن يقولوه، وإذا زعمت لنفسي شيئًا من العلو لا يستطيعون ـ أو لا يقبلون ـ أن يصادقوا عليه، فإن ذلك لا يثمر سوى العداوة بيننا»[٢٨]. وفي كتاب «**تاريخ العلوم العام**»، الذي يقع في أربعة أجزاء ساهم في تأليفها أكثر

---

(٢٦) Max Born, *La Responsabilite du Savant dans Monde Moderne* (Paris, 1967), p. 45 et.ss.

عن: د. زكي زكي شعراوي، **المدخل لدراسة القانون البحري**، دار النهضة العربية، القاهرة: ١٩٨٩، ص ٥٨.

(٢٧) جورج سارتون، **تاريخ العلم**، الترجمة العربية، الجزء الأول، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٦، ص ٢٣.

(٢٨) مرجع سابق.

من مائة عالم بإشراف «رينيه تاتون»، نجد المدح والثناء يكالان على ما أسماه «بالعلم العبري» و «العلم المسيحي»، كما تساق التبريرات الواهية لاعتبار إسرائيل ضمن الحضارات الكبرى القديمة في الشرق، وللإشادة بالعصر الذهبي «للعبقرية السامية» في حضارة بابل وآشور، بينما عمد إلى استبعاد بعض الحضارات القديمة «مثل الحضارة الفارسية» بحجة أن غالبيتها لا تبدو أنها قدمت أية مساهمة حاسمة في تقدم العلوم[٢٩].

وفي كتاب «**العلم في التاريخ**» يحاول «جون ديزموند برنال» أن يقدم تفسيرًا اجتماعيًا لتاريخ العلوم من خلال ما أسماه «بعلوم العلوم»، ولكنه لم يستطع أن يخفي تحيزه الواضح إلى جانب الإغريق والفرس والرومان، في الوقت الذي يكيل فيه اتهامات متنوعة للإسلام دون أن يشرحها أو يدلل عليها. فالإسلام، فيما يزعم برنال، أقام ثقافة متلاحمة ظلت باقية إلى يومنا هذا بالرغم من أنها ليست تقدمية[٣٠]، واللغة العربية هي التي حجبت الدور الكبير للعنصر الفارسي في العلوم الإسلامية الشرقية[٣١]، والمسلمون يتحملون مسؤولية كبيرة عن إقامة حواجز بين العلوم والإنسانيات إلى يومنا هذا، بدعوى أنهم لم يترجموا إنسانيات الإغريق مثلما ترجموا معارفهم العلمية والفلسفية، فانتقلت الإنسانيات والعلوم إلى الثقافة الحديثة عن طريقين مختلفين[٣٢]. وعندما تعوزه الحجة ولا يسعفه التعبير لتقرير مقولة ما في حق المسلمين، نجده يلجأ إلى الاستشهاد بأقوال مبتورة وينسبها إليهم. فهو مثلاً يتحدث عن خصائص العلوم الإسلامية قائلاً: «رضي معظم علماء المسلمين بالنمط الكلاسيكي الأخير للعلوم، ووثقوا هذا النمط، ولم يكن لديهم طموح

(٢٩) رينيه تاتون، **تاريخ العلوم العام، العلم القديم والوسيط**، ترجمة د. علي مقلد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

(٣٠) ج. د. برنال، **العلم في التاريخ**، ترجمة د. علي علي ناصف، الجزء الأول، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١، ص ٢٩٦.

(٣١) المرجع السابق.

(٣٢) المرجع السابق، ص ٢٩٨.

كبير ليحسنوه، ولم يكن لديهم أي طموح لأن يطوروه تطويرًا شاملاً»، ثم ينسب إلى البيروني هذا القول: «علينا أن نوجه اهتمامنا فقط للأمور التي يعالجها القدماء، وأن نتقن ما يمكن إتقانه»(٣٣).

حتى عندما اتجه بعض المؤرخين الغربيين إلى التأليف في تاريخ العلوم وتقنياتها لإذكاء النزعة القومية(٣٤)، نجد بينهم من يكتب عن علم غير غربي، لا ليؤكد حق حضارة أخرى أسقط دورها من حركة التاريخ الإنساني، ولكن لكي يثبت أسطورة تفوق الجنس الآري بأن العلم لا يمكن إلا أن يكون غربيًا. فعندما ألف جوزيف نيدهام وزملاؤه سبعة مجلدات ضخمة (بدأ إصدارها في عام ١٩٥٤) عن العلم والحضارة في الصين، كان يحاول أن يفسر السبب الذي حال دون أن تتبع التنمية في الصين نفس المسار الذي اتبعته الثورة العلمية الحديثة في أوروبا، ثم يسعى من خلال ذلك إلى تأكيد فرض ضمني مفاده أن العلم والتقنية الحديثة، اللذين أينعا بالفعل في أوروبا النهضة، عالميان، وأن كل ما هو أوروبي عالمي(٣٥).

وغالبًا ما يطرح المؤرخون مسألة «العلم القومي» في صورة منافسة يحاول فيها كل فريق دحض ادعاءات الفريق الآخر، وبدأ أنصار العلوم غير الغربية من الهنود والصينيين والعرب وغيرهم في التصدي بحماس لا يخلو من المبالغة في بعض الأحيان للرد على كل ما يقلل من شأنهم في ساحة الفكر العالمي(٣٦). وربما نكون على صواب إذا ما اعتقدنا أن

---

(٣٣) المرجع السابق، ص ٣٠١.

(٣٤) لما ارتفعت موجة القومية في أوروبا وَسَعَت الشعوب لإقامة دول لها خلال القرن التاسع عشر ظهرت تواريخ وطنية عن «العلم البلجيكي» و «العلم الألماني» و «العلم الأسباني» و «العلم الإيطالي»... إلخ.

(٣٥) عن جان دومبريه، مرجع سابق.

J. Needham, *The Chinese Scientific Tradition*, 1962.

(٣٦) نذكر على سبيل المثال كتاب **«تاريخ الفلسفة للإسلام»** للأستاذ ت.ج. دي بور، وقد نقله إلى العربية وعلق عليه بإسهاب، د. محمد عبد الهادي أبو ريدة. وأحيانًا يتصدى للدفاع بعض المنصفين من مؤرخي الغرب، على نحو ما فعلت سيجريد هونكة في كتابها **«شمس العرب تسطع على الغرب»**.

تاريخ العلم والتقنية يصاغ الآن في إطار أنساق معرفية، اجتماعية وسياسية وعقدية، متحيزة وغير موضوعية يمكن أن تغير في أساليب العديد من المؤرخين مستقبلاً.

٣ ـ التحيز في فلسفة العلم والتقنية

غني عن البيان أن نتحدث عن نصيب«النزعة الذاتية» الأكبر في التفكير الفلسفي عمومًا، ولكننا سنعرض فيما يلي لبعض صور التحيز في تناول الصياغات العلمية لنظريات ومصطلحات العلوم وتقنياتها(٣٧):

(أ) إن صياغة القانون المعروف في علم الفيزياء باسم «قانون بقاء الطاقة» توضح لنا أننا أمام صورة جديدة من صور الجنوح عن القانون العلمي الموضوعي بغرض توظيفه لخدمة نزعات مذهبية. فعندما انتهى الاستنتاج الرياضي إلى أن «مجموع طاقتي الموضع والحركة لجسم ما يساوي مقدارًا ثابتًا» وأمكن إثبات «إمكانية تحول إحدى صور الطاقة إلى صورة أُخرى، كأن تتحول طاقة الموضوع إلى طاقة حركة والعكس بالعكس بحيث يظل مجموعهما ثابتًا»، نجد أن الصياغة النهائية لهذا القانون قد ظهرت في شكل مقولة إلحادية تقضي بأن «الطاقة (أو المادة) لا تفنى ولا تستحدث من العدم». والذي لا شك فيه هو أن هذه العبارة ليست من نتائج العلم ولا قواعده، كما أن العلم لا يحتاج إليها؛ فهي عقيدة فلسفية مادية قديمة تَزَيّتْ بزيّ العلم وجازت على كثير من الناس. وهي لا تقتصر على القول بأن «كمية الطاقة أو المادة ثابتة»، ولكنها تقول إن هذا الثابت هو «مادة أزلية لم تخلق من العدم وأبدية لا تفنى». والفرق بين المقولتين كبير، كما أن أولاهما لا تستلزم الثانية. ومن عجب أن الكثيرين يرددون هذه العبارة تقليدًا أعمى للكتابات الغربية دون أن يفطنوا إلى مواطن التحيز وأسبابه في صياغتها(٣٨).

---

(٣٧) لعل أول ما يؤثر في هذا النوع من التحيز ما قاله «بروكليس» في القرن الخامس الميلادي من أن فيثاغورس قد حول الجيومتريا (الهندسية) إلى علم ليبرالي.

(٣٨) د. جعفر شيخ إدريس، الأسس الفلسفية للمذهب المادي، دراسة منشورة **بمجلة المسلم المعاصر**، عدد ٨، ص ١١.

(ب) عند ظهور نظرية النسبية لأينشتين تلقفها الكثير من الفلاسفة والمربين والقيادات الدينية، بل والعلماء، بالتحليل والتفسير زاعمين أنها قد غيرت النظرة العامة للعلم والكون معًا تغييرًا جذريًا. فالصورة الميكانيكية للكون، والتي سادت منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر استنادًا لقوانين نيوتن، كانت دعمًا قويًا للفكر المادي لم يزعزعه إلا فيزياء القرن العشرين، وخاصة نظرية النسبية وميكانيكا الكم. وقد هلل البعض لنظرية النسبية باعتبارها النصر النهائي لمذهب المثالية على المادية، بينما اتهمها الآخرون بأنها شكل فج من أشكال المادية. وقال عنها برتراند رسل: «وكما هو المعتاد في حالة كل نظرية علمية جديدة، كان هناك اتجاه من كل فيلسوف نحو تفسير أعمال أينشتين على نحو يتفق ونظامه الميتافيزيائي، ولأن يقترح أن المحصلة هي نصر للآراء التي يعتنقها هذا الفيلسوف»(٣٩).

وما حدث مع نظرية النسبية لأينشتين، حدث أيضًا مع نظريات علمية أُخرى تنسب إلى نيوتن وهيزبزج داروين وغيرهم.

(جـ) من بين التحيزات الكامنة في ثقافتنا العلمية ومصطلحاتها التقنية نذكر على سبيل المثال مقولة «نقل التكنولوجيا» باعتبارها إحدى وسائل اللحاق السريع بحضارة الغرب المعاصرة. والترويج لهذا الشعار في كثير من الدول النامية مرتبط بمدى فهم المجتمعات في هذه الدول للواقع العلمي المعاصر، ومعتمد في نفس الوقت على روح التبعية المتغلغلة في وجدان تلك المجتمعات التي تتخذ من الغرب مصدرًا كاملاً للمعرفة وإطارًا مرجعيًا يحال إلى معاييره كل شيء للفهم والتقييم. ومن القصص التي تروى للتندر في المؤتمرات العلمية ما ذكر عن دولة نامية أنفقت قرابة ثلاثين مليونًا من الدولارات في إقامة مصنع للصمامات

---

(٣٩) في مقالة عن «النسبية» في **دائرة المعارف البريطانية**. ويمكن معرفة المزيد عن الخلافات المذهبية حول نظرية النسبية بالرجوع إلى: فيليب فرانك، **فلسفة العلم، الصلة بين العلم والفلسفة**، ترجمة د. علي علي ناصف. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٨٣، ص ٢١٩ وما بعدها.

الألكترونية في الوقت الذي اكتملت فيه صناعة الترانزستور وبدأت تغزو أسواق العالم[٤٠]. وبالطبع فقد أتت المشورة لإقامة هذا المصنع - والذي أصبح ينتج أجهزة لا تستعمل - من قبل مستشارين أجانب على دراية بأن المسؤولين عن إقامة المصنع في هذه الدولة النامية لم يكن لهم كبير إلمام بالوجهة التي كان يسير بها العلم آنذاك، ولا بحقيقة العلاقة بين العلم والتقنية كما يجب أن تكون، وليس كما يشرحها الآخر لنا من وجهة نظره التحيزية. فقد خيل للبعض نتيجة للبعد الزمني بين نظرية علمية وتطبيقها أن التقنية مستقلة عن العلم. وظنوا مثلاً أن اختراع البارود الذي كان له تأثير حاسم في الحروب، واختراع الطباعة التي غيرت مجرى العلم والثقافة، واختراع العدسات المكبرة والمقربة التي كشفت للإنسان أبعاد الكون الشاسع وتفاصيل أجزاء المادة والخلايا الحية - كل هذه الاكتشافات تمت على أيدي صناع مهرة لا يسترشدون في عملهم بنظرية علمية، بل يستعينون بما توارثوه من خبرات، وبما يضيفونه إليها باجتهادهم وحدسهم الشخصي، وبما يستشعرونه من حاجة المجتمع الملحة إلى هذه الاختراعات. وفي هذا مغالطة خطيرة، لأن التقنية لم تقم أبدًا بمعزل عن العلم والبحث العلمي. بل إن العلوم الأساسية التي يتوصل إليها الباحثون اليوم هي الأساس الذي تقوم عليه تقنيات الغد. والسعي إلى امتلاك علوم العصر يجب أن يسبق السعي إلى امتلاك تقنية العصر. وعدم استيعاب هذه الحقيقة أو التأخر في الأخذ بها لاستيعاب الواقع في حينه يؤدي إلى استمرار الانغماس في مستنقع التخلف والتبعية. ومن ثم يؤدي إلى غياب المقدرة على استشراف آفاق المستقبل والإعداد لمواجهته.

٤ ـ تحيز العلماء

(أ) لا يخلو تاريخ العلم والتقنية من ذكر بعض الأسماء المحسوبة على العلم والبحث العلمي بما يتطلبه من أمانة ونزاهة وموضوعية.

---

(٤٠) محمد عبد السلام، **البعد العلمي للتنمية**، ميرامار ـ تريستا، إيطاليا: سلسلة منشورات أكاديمية العالم الثالث للعلوم، ١٩٨٦.

فهناك أمثلة «لعلماء» حدث أن تجردوا من هذه الصفات فاستحقوا أن تحذف أسماؤهم من قائمة العلماء الحقيقيين. من ذلك ما يذكره التاريخ عن طبيب إيطالي يدعى «الباجو» زار دمشق ورجع منها بعدة مخطوطات من بينها كتاب «ابن النفيس» «**شرح تشريح القانون**»، فترجمه ونشره باللاتينية عام ١٥٤٧م ووقعت نسخة منه في يد الطبيب الأسباني ميخائيل سارفيتوس الذي نقل عنها دون إشارة إلى صاحبها الشرعي، فنسب إليه زورًا اكتشاف الدورة الدموية الصغرى(٤١). ويروي تاريخ العلوم أيضًا أن الباحث الألماني «هيكِل» المتوفي عام ١٩١٩ كان قد زور في صورة لجنين حيوان حتى تبدو قريبة الشبه بجنين الإنسان، فيثبت بهذا نظريته في التطور. ولما كشف العلماء تزويره واحتفلت أكاديمية برلين بعيدها المئوي دعت العلماء من شتى بقاع الأرض لحضور احتفالها وحرصت على أن تغفل دعوة مواطنها «هيكل»(٤٢).

وفي بريطانيا، أعلن «سيريل بيرت» أنه قد توصل إلى نتيجة بفضل أبحاثه الإحصائية في الذكاء مؤداها أن الذكاء وراثي، وأنه لا صلة في زيادته أو نقصه بنوع التربية واتضح أن «بيرت» كان يرمي من وراء ذلك إلى تبرير الاستعمار وجعله أبديًا لأنه إنما قام بسبب تخلف العناصر الملونة وسيبقى لأنه لا أمل في تغيير الذكاء بالوسائل الحديثة مهما بلغ تنوعها ووفاؤها بترقية التربية. وأدى هذا التحيز بطبيعة الحال إلى تضليل العلماء وتبديد وقتهم للتأكد من نتائج مزيفة من أجل أغراض ذاتية خاصة(٤٣).

ومن الأمثلة الصارخة على خطورة سقوط العلم في أسر الأيديولوجيا الجامدة، وعلى تحويل الفكر العلمي إلى تصور أيديولوجي من ناحية، وإلى سلطة سياسية مرتبطة بنفس الأيديولوجيا من ناحية

---

(٤١) د. أحمد فؤاد باشا، **التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة**، القاهرة ١٩٨٤.

(٤٢) د. أحمد فؤاد باشا، **فلسفة العلوم بنظرة إسلامية**، مرجع سابق، ص ٥٥.

(٤٣) المرجع السابق.

أُخرى، الأمر الذي يؤدي إلى تخلف العلم نفسه، نذكر عالم النبات والوراثة الروسي «تروفيم ليسنكو». لقد كان الحاكم بأمره في ميدانه، لأنه عرف كيف يوفق، بطريقة لا تخلو من التلاعب، بين النظريات البيولوجية وبين التفسير المادي للتاريخ. ولذلك كانت نظرياته مدعمة بسلطة الدولة في العهد الستاليني، وكان خصومه على المستوى العلمي البحت خصومًا للدولة ومعرضين لكل ضروب الاضطهاد[٤٤].

(ب) ومن الطبيعي أن تؤدي بنا هذه الأمثلة، وغيرها كثير، إلى إثارة مشكلة هامة تتعلق بالمسؤولية الملقاة على عاتق العلماء في العصر الحاضر؛ ذلك لأن الوعي المتزايد بنتائج العلم والتقنية وانعكاساتها المؤثرة على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية، جعل من الضروري بالنسبة للعلماء أن يكونوا أكثر إقدامًا من غيرهم على التبصّر برسالة البحث العلمي وتصحيح مسارها؛ بل إن الأمر ربما يتطلب منهم أن يمتنعوا أصلاً عن مواصلة البحث في مجال معين إذا أيقنوا بأن نتائج أبحاثهم لن يكون لها إلا أوخم الآثار. ولقد تعالت بالفعل دعوات التحذير من جانب العلماء بعد الحرب العالمية الثانية، وهم يريدون الآن أن لا يقتصر الأمر على عدة خواطر تلاحق أي اختراع أو ابتكار عند حدوثه، بل يجب أن يسبق أي مشروعات علمية نوع من التفكير العميق في النتائج والآثار، بغض النظر عن القيمة المعرفية في حد ذاتها.

وهنا تظهر مشكلة «مسؤولية العلماء» وكأنها محل جدل تتفاوت بشأنه الآراء. فهناك من يضيِّقون هذه المسؤولية إلى الحد الذي لا تتعدى فيه حدود معمل الأبحاث، ولا شأن للباحث بما يحدث خارج هذه الحدود. وهناك من يوسعون هذه المسؤولية إلى الحد الذي تمتد فيه إلى المجتمع بأسره. وهناك من يقفون موقفًا وسطًا بين الفريقين ولكل من هؤلاء حججه التي يدعم بها موقفه. ودونما استرسال في مناقشة تفصيلية لتلك المواقف، فإن الوضع الأمثل هو أن يكون العالم في

---

(٤٤) د. فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، مرجع سابق، ص ٣٢٨.

عصرنا على دراية كاملة بالنتائج المترتبة على عمله العلمي لأن طبيعة العلوم وتقنياتها قد أصبحت تقتضي ذلك. فحين تتغير وظيفة العلم من نشاط لا يؤثر إلاَّ تأثيرًا محدودًا. إلى نشاط مصيري يمتد تأثيره إلى كافة جوانب الحياة البشرية، يكون من الطبيعي أن تتغير نظرة المشتغل به، من الإطار المهني الضيق، إلى الميدان الإنساني الشامل. ومما يستوجب الإشارة إليه هو أن البحث العلمي في عصرنا أصبح مرتبطًا بمؤسسات أكبر من العالم، هي التي تقدم إليه الإمكانات، وكثيرًا ما تفرض اهتماماتها الخاصة على مجالات البحث وتوجيهه. وهذا من شأنه أن يحد من حرية العلماء في التعبير عن آرائهم في كثير من المجتمعات، الأمر الذي ينعكس على المجتمع مباشرة بتغييب ممارسة المنهج العلمي عن بحث الموضوعات التي تمس حياة الإنسان(٤٥).

- لقد حاولنا في هذه الدراسة المتواضعة أن نقدم رؤية معرفية حول إشكالية التحيز في تاريخ العلم والتقنية، واستعرضنا أهم النظريات السائدة في تناول هذا التاريخ بالتحليل والتفسير، وخلصنا إلى أن منهجًا توفيقيًا من هذه التنظيرات يمكن أن يقدم تفسيرًا أكثر موضوعية لحركة التاريخ العلمي والتقني، وأن يحفظ لكل حضارة ساهمت في دفعه مكانها الطبيعي في سلم الترقي المعرفي.

- في عرضنا لنماذج منتقاة من صور التحيز في الموقف من العلم

---

(٤٥) راجع في ذلك: د. فؤاد زكريا، **التفكير العلمي**، مرجع سابق.

يجد القارئ في ثنايا المقال إشارات عديدة لمراجع عدة. بيد أن الواقع ونحن نتأسى في هذا بأستاذنا د. عبد الوهاب المسيري أن المرجعية في رأينا هي التشكيل الفكري والنموذج المعرفي الذي نرجع إليه، وهذا نجده كثيرًا في أعمال د. عبد الوهاب المسيري و.د سمير أمين وجرامشي والبروفسور نعوم تشومكي وكتابات بيتر وانكنز وبان ميردال وغيرهم. وكذلك في أعمال الغزالي والنفري والتوحيدي والجاحظ وغيرهم، ولا ننسى ماركس وأنغلز.

ولذا نرجو المعذرة لعدم التزامنا بالدقة والموضوعية الرصدية والتدقيق المؤكد. فكل هذه الأمور لا تدخل ضمن النموذج المعرفي الذي نبتغيه والله أعلم، والحمد لله على كل حال.

والتقنية ومن تاريخهما وفلسفتهما، تبين لنا أن ساحة الفكر العلمي المعاصر تزخر بالعديد من أشكال التفكير التي لم تعد معارضتها للعلم ينظر إليها على أنها نوع من الجهل، وأصبح هناك من يتحدث عن «النظرية المضادة» للعلم والمنهج العلمي. كما أوضحت النماذج التي قدمناها كيف أن ما يطلق على العلم من صفات الموضوعية والمنهجية والحياد كان يستعمل من جانب أغلب المستشرقين كوسيلة لإخفاء الذاتية والتحيز؛ وأن أكبر دليل على ضعف سمة الحياد في مجال العلم والتقنية ليتمثل في الضغوط التي تحيط بهما في هذا العصر أكثر من أي وقت مضى، وهذا أمر ممكن تمامًا من خلال رصد ميزانيات للبحث العلمي أو حجبها عنه.

- إن أهمية الموضوع - في رأينا - تتعدى بكثير الاهتمامات التاريخية، أو مجرد الاهتمامات الأبستمولوجية. فهو عندنا يمثل دعوة إلى فهم أعمق لطبيعة علاقتنا مع حضارة العصر، وهذا جزء من الإجابة عن سؤال أعم وأخطر هو: كيف نريد لمستقبلنا أن يكون؟!

٤ ـــ الانحياز الحضاري الغربي
في النماذج الرياضية العددية
كمنهج للبحوث في العلوم الهندسيّة

د. ممدوح عبد الحميد فهمي

انسَ للحظة عنوان هذا البحث وتعال شاركني في هذا السؤال الفاتك بي وبك: أين السر العميق؟ أين المفتاح الضائع؟

لقد فعلنا كل المطلوب منا، أنشأنا الجامعات وأوفدنا البعوث، وترجمنا الكتب، وبنينا مراكز البحوث، ومع ذلك، أرضنا عطشى للعلم، وحياتنا تكاد تخلو منه، لم، ولماذا؟

انظر معي لكل هذه الجهود العلمية، لكل هذه النوايا الطيبة في المؤتمرات العلمية، لكل تلك العقول الذكية في التقارير التكنولوجية، لكل هذه الأبحاث الرياضية والطبيعية والهندسية.

نشاط وحركة... ولكن. أين البركة؟

كتب البعض عن مسؤولية السياسيين في تنظيم جهود العلماء في مؤسسات فعالة في عصر أصبح فيه العلم هو محصلة نشاط جماعي. كتبوا أن علماءنا كأفراد مثل علماء بلاد «برة»، الفرق أن في بلادنا «مفيش سيستم».

المفتاح الضائع إذن هذا (System) «السيستم» ومسؤولية السياسي هي في إيجاده. لكني أنظر حولي فأجد السياسيين أنشأوا مؤسسات علمية

ومراكز بحثية وأكاديميات تكنولوجية، ومنظومات هندسية، وامتلأت كلها بمثلي ومثلك من الكوادر العلمية أليس هذا هو «السيستم» الغامض؟. ولم إذن لا تزال الأرض عطشى والعقول دائخة؟ نسألهم فيقولون «مفيش فايدة».

وأنا هنا أقول إن المفتاح الضائع هو أن العلماء حددوا مسؤولياتهم كما يحددها علماء الغرب، إنهم موظفون في مؤسسات. وفي بلادنا على العالم أن يوسّع من نطاق مسؤوليته، وبالتأكيد نقص البركة في جهودنا هو مسؤوليتنا. ألسنا نحن من نختار موضوعات بحوثنا؟ ألسنا نحن من نختار مناهج البحث فيها؟ ألسنا نحن من نكتبها وننشرها؟ ألم يحِن الأوان لمراجعة هذا كله وملاحظة أنّا نفعل كل هذا بالأسلوب الغربي منضبطين بقيمه، ساعين لإرضاء معاييره، وأن هذا بالضبط هو ما عزلنا عن أرضنا فلم تعد تصلحها بحوثنا. وهذا بالضبط هو ما أبعدنا عن شعوبنا فلم يعد ينفعها علمنا. وأنا في هذا البحث أبدأ هذا الطريق الصعب، مراجعة كوامن الانحياز في منهجي البحثي والبدء من جديد، مستقّلا.

القسم الأول: مقولات وتعاريف ومفاهيم أساسية:

(أ) المحلية والعالمية، الذاتية والموضوعية، الانحياز والحياد.

(ب) العلم والمعرفة، النموذج والقانون، المحسوس والمعقول.

(جـ) الانبهار والسياسة، والهندسة والتكنولوجيا.

القسم الثاني: عرض وتشخيص لأزمة البحوث في العلوم الهندسية:

اغتراب المؤسسات البحثية ـ تمويل البحوث ـ اختيار الموضوعات.

القسم الثالث: نحن والغرب:

(أ) التصادم والتلاقح أو الغزو المتبادل.

(ب) قواعد التفاعل مع الغرب.

(جـ) الماضي:

- التكافؤ والتمايز اللامتزامن.

- مظاهر التكافؤ في التلمذة والإبداع.

- بواطن التمايز والاختلاف.

القسم الرابع: النماذج الرياضية العددية كمنهج للبحوث الهندسية:

تتبع مظاهر الانحياز والنقص والنسبية في مراحل البحث من بداية تخلق الفكرة المبدئية حتى استخدام النموذج في التفسير والتنبؤ وفي التصميم والإنشاء.

القسم الخامس: نحو ملامح منهج مستقل للبحوث الهندسية:

- الإسلام هو الأساس الروحي للاستقلال الحضاري.

- التحولات في الدور، والمنهج، والغاية من البحوث الهندسية.

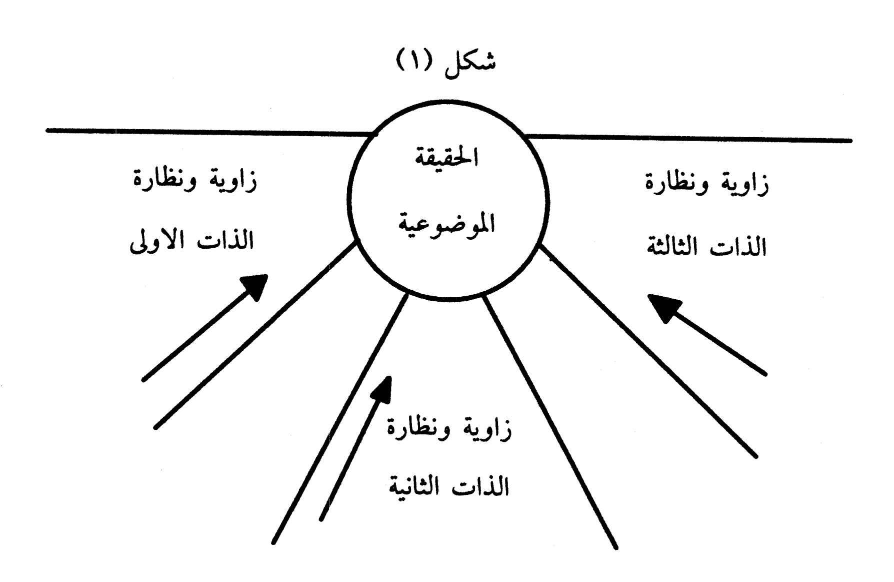
القسم الأول: مقولات وتعاريف ومفاهيم أساسية

(أ) المحلية والعالمية، والذاتية والموضوعية، والانحياز والحياد

أبدأ هنا في تقديم فهمي للمفاهيم الأساسية: أقدم إليك لغتي ومصطلحاتي واستعاراتي ورموزي، وأنا لا أطلب منك الاتفاق معي عليها؛ ولكن أن تقيّم مقالي على ضوئها، أنا هنا آخذك إلى الزاوية التي أرى منها موضوع البحث، وأعطيك النظارة التي أراه بها.

أنا أدعوك أن ترى الموضوع كما تراه ذاتي «وهل يمكن أن أدعوك لغير ذلك؟ الحقيقة المطلقة الموضوعية يعرفها الله فقط» وأما نحن البشر فلا يمكن أن نرى غير الحقيقة النسبية الذاتية «الحقيقة ملونة بذواتنا وأدواتها في المعرفة» انظر معي للشكل التالي:

شكل (١)



هل هذا يعني أن رؤيتي كلها ذاتية؟ وبهذا تختلف تمامًا عن رؤيتك أنت الذاتية؟ . . . جزئيًا «فأنا أرى جزءًا من الحقيقة الموضوعية» وأنت ترى جزءًا آخر «مختلفًا» أي أن في رؤيتي الذاتية قبس من الحقيقة الموضوعية «جزء إنساني عام . . . قاسم مشترك».

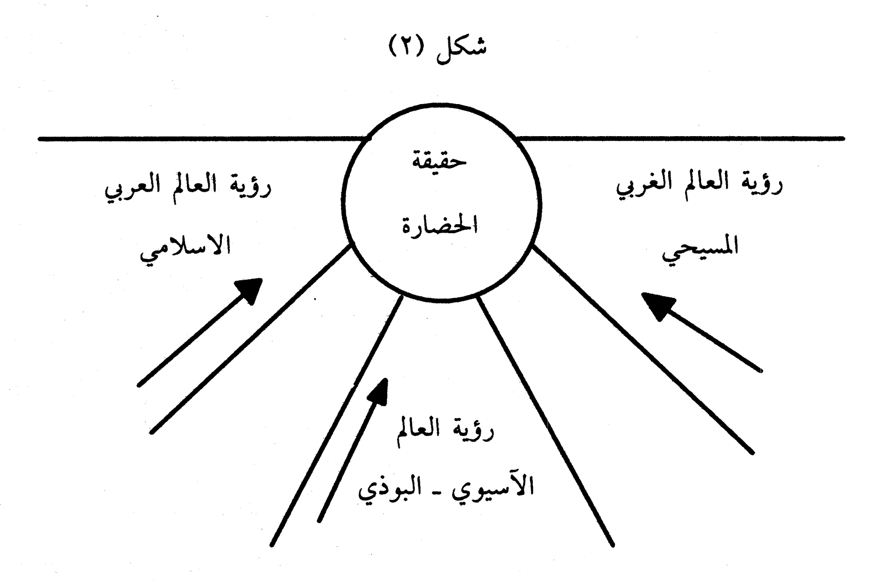
ومن أين يأتي التحيز أو الانحياز إذن؟ «إنه يأتي من مصدرين» الأول أن أصدق أنا أني أرى كل الحقيقة الموضوعية «إن الجزء الذي أراه هو الكل».

والمصدر الثاني أن تصدقني أنت «فتترك زاويتك وترمي نظارتك وتتبنى رؤيتي» . . . مصدقًا أنها كل الحقيقة . . . أنا أصيل عندما أرى حقيقة الدنيا من وجهة نظري، وأنا منحاز عندما أصدق أن رؤيتي هي كل الحقيقة.

تعال الآن ننقل هذه المفاهيم من الأفراد إلى الجماعات: العالم الغربي ـ المسيحي جماعة، والعالم العربي والإسلامي جماعة أُخرى. ولتكن الحقيقة الموضوعية هنا هي الحضارة تراها الجماعة الأُولى . . . من خلال رؤيتها الخاصة . . . ورموزها الذاتية: التقدم، النمو، الحداثة، التطور، المنفعة، الرفاهية، المتعة. وتراها الجماعة الثانية من خلال رؤيتها الخاصة:

الفلاح، القوة، الخير، السعة، النعمة، البركة، الصلاح، الطمأنينة. غاية الجماعة الأُولى من بناء الحضارة مجد الإنسان وغاية الجماعة الثانية عبادة الله.

شكل (٢)



العالم الغربي ـ المسيحي أصيل عندما يرى حقيقة الحضارة من وجهة نظره وينطلق لبنائها من قيمه، ويسعى لتحقيق غاياته فيها. وهو منحاز عندما يعتقد أنه يرى كل الحضارة، أن ما يبنيه هو صالح لكل الجماعات الأُخرى. والعالم العربي ـ الإسلامي تابع عندما يصدق الغرب في انحيازه عندما يترك رؤيته الخاصة وموقعه المتميز وزاويته الفريدة ويصدق أن الجزء من حقيقة الحضارة الذي أنتجه الغرب هو كل الحضارة، وما دام صدّق هذا فهو بالتالي لن يسهم في إضافة رؤيته الخاصة... ولن ينتج حضارته الخاصة... ولن يعيش حياته الأصيلة... وإنما يعيش حياته بالتوكيل.

إن الله استخلف الغربيين ـ المسيحيين على جزء من أرضه فبنوا فوقها حضارة... واستخلف الله العرب المسلمين على جزء آخر مختلف... مفروض أن يبنوا فوقها حضارة أُخرى مختلفة فهل فعلوا؟

وكما أن لكل منا خصوصية ذاتية فردية، ثقافته ولغته وعمره

ومهنته وطباعه، وفي نفس الوقت هو يجسد قبسًا من الحقيقة الإنسانية المشتركة بين كل الناس، في كل العصور، في كل البلاد؛ كذلك لكل حضارة خصوصية ذاتية محلية. وهي نتاج خصوصية الجماعة البشرية التي أنتجتها، وخصوصية الأرض والمناخ والبيئة الحيوية، وخصوصية العصر الزمني وعلاقاته وحالته. هذا ينطبق على الحضارة العربية ـ الإسلامية في القرون الوسطى (٨ ـ ١٤) وعلى الحضارة الغربية ـ المسيحية في القرون الحديثة (١٦ ـ ٢٠). ولكن وبالضرورة أيضًا جسدت كل حضارة منهما قبسًا من حقيقة الحضارة الإنسانية المشتركة بين كل الجماعات... قبسًا من الحضارة العالمية، تختلف الحضارات في قدر المحلية فيها، أو في درجة العالمية فيها، فنقول مثلاً إن حضارة الفرس القديمة أكثر محلية من حضارة الإغريق القديمة.

ويبدو أن هناك ارتباطًا بين درجة المحلية ودرجة الذاتية، وأهمية هذا أننا نريد أن نتحدث عن العلم، والعلم مرتبط بالموضوعية، بدرجة الاقتراب من معرفة الحقيقة مستقلة عن الذات العارفة؛ فالعلمُ ـ كالفن، والتكنولوجيا كالسياسة والتقاليدُ نشاطٌ من أنشطة الجماعة... ولذا فهو مثلهم ملون بقيم وتفضيلات وعواطف الجماعة الذاتية. غير أنا نقول إن درجة الذاتية تختلف في هذه الأنشطة. فهي تزيد في الفنون عنها في العلوم. وفي العلوم الإنسانية عنها في العلوم الطبيعية، وفي العلوم الهندسية عنها في العلوم الرياضية، الفارق هو في درجة الموضوعية ـ أو درجة العالمية.

(ب) العلم والمعرفة «النموذج والقانون» المحسوس والمعقول

هدف العلم هو المعرفة، معرفة من نوع خاص، معرفة منظمة، قابلة للتطوير والتدقيق، وقابلة للتوصيل للآخرين. معرفة تمكن العارف من تفسير ماضي الشيء، والتنبؤ بحركته في المستقبل. ليست كل معرفة إذن علمًا، فالفلاح البسيط يعرف كيف يزرع فدادينه الخمسة؛ لكن معرفته ليست علمًا.

وما الذي يحرك طالب العلم؟ تحركه رغباته. ومن أين تنبع رغباته؟

جزء منها من حبه الشخصي للاستطلاع، ونهمه للمعرفة، وللتميز، والعلو الاجتماعي. لكن جزء أكبر ينبع من رغبات مجتمعه، من غايات الجماعة ذاتها. وهذا هو الجزء المشترك بين علماء الحضارة الواحدة. اقرأ كتابات ابن الهيثم والخوارزمي وابن سينا والتباني تجد أن هناك قسمة عامة تجمعها... تلك هي غايات الحضارة العربية ـ الإسلامية التي طلبوا فيها علمهم... العالم منهم تحركه رغبة عميقة في التقرب من الله بعلمه ـ في كشف مزيد من إعجاز. وخلق الله الكون بكشف مزيد من السنن. ثم اقرأ كتابات علماء الحضارة الغربية ـ المسيحية نيوتن وغاليليو ولابلاس، تحس بتلك القسمة العميقة المشتركة، رغبة في تمكين الإنسان من الأرض، في إحكام سيطرته على الطبيعة وإزالة مخاوفه منها.

هذا عن غايات العالم ورغباته. فماذا عن أسلوبه في الاقتراب من الحقيقة؟ ماذا عن منهجه؟ هل يتلون هذا أيضًا بلون البيئة المحلية؟ ذاك هو السؤال في بحثنا كله.

ونحن نقول إن الإجابة نعم، وأن السؤال الأدق هو: ما هي درجة المحلية، والانحياز للذاتية الحضارية في مناهج البحث في العلوم؟

تعال أولاً نثبت درجة العالمية والموضوعية في هذه المناهج، وفي هذا كُتِبَ الكثير ونلخصه هنا:

إن العلوم الطبيعية أنواع ثلاثة: علوم حسية وعقلية وتطبيقية... وهذا هو تقسيم من حيث موضوعاتها ومن حيث مناهج البحث فيها.

فالعلوم الحسية تبحث في فهم العالم الحسي الطبيعي... من أول الذرة حتى المجرة ومن أول الخلية حتى المخ، من أول أسباب تَكَوُّن السحب حتى أسباب تزحزح القارات، يسمى المنهج بالاستقراء... منهج يعتمد على الملاحظة والقياس والرصد الحسي للجزئيات ثم تركيب هذا الكم من المدركات الخاصة إلى حقائق أو قوانين... عامة. والفيزياء والكيمياء والجيولوجيا أمثلة.

والعلوم العقلية تبحث في فهم العالم التصوري الذهني من أول الإعداد حتى قواعد المنطق ومن أول الأشكال الهندسية حتى الفراغات متعددة الأبعاد تبحث في أفكار الاتصال والانقطاع والتناهي والامتداد. . . والمنهج يسمى بالاستنباط، منهج يعتمد على البدء بمصادرات أو مسلمات أو بديهيات واستخدام قواعد المنطق والبرهان للوصول إلى نظريات عامة. . . ومن أمثلتها العلوم الرياضية كالجبر والتفاضل وحساب المثلثات والتحليل الرياضي.

وثالث نوع هو العلوم التطبيقية مثل العلوم الطبية والعلوم الزراعية والتجارية والهندسية. . . تلك علوم تبحث في ذاك الجزء من العالم المادي والذي تعرض لتدخل الإنسان مشكلاً ومحوّرًا ومغيّرًا ومستخدمًا. الغابة جزء من العالم المادي الطبيعي؛ لكن الحديقة جزء من العالم المادي الإنساني. ولما كنت باحثًا في العلوم الهندسية فسأخصص حديثي عنها، وهي تبحث في كيفية استخدام الطاقة والمادة الموجودة في الطبيعة لنفع الإنسان (وتدمير عدوه) ومنهجها هو مزيج من الاستنباط والاستقراء، من التحليل والتركيب، من الرصد الحسي للواقع، ومن بناء نماذج ذهنية له، ومن أمثلتها: ميكانيكا الموانع، علم تخليق السبائك، علم نقل الطاقة وتحويلها، علم إرسال الموجات الكهرومغناطيسية واستقبالها. فما هي النماذج إذن؟

النموذج هو الصورة الذهنية للواقع والتي يستخدمها طالب العلم في الفهم والاقتراب من الحقيقة. يبدأ طالب العلم بنموذج تقريب مبدئي قد تكون مجموعة من الفروض العقلية. . . أو تكون مجموعة من الملاحظات الحسية أو مجموعة من المفاهيم المنقولة من بحوث السابقين. . . وهو يركبها بحيث تمثل وظيفة الشيء وليس ماهيته. .

(ج) الانبهار والسياسة، والهندسة والتكنولوجيا

هل نقول إن بداية الانبهار كانت انبهارًا بالتكنولوجيا الغربية وليست بالعلم الغربي. . . وكانت انبهارًا بالتكنولوجيا العسكرية. . . بالأسلحة التي غزت بها الجيوش الأوروبية بلادنا منذ بداية القرن التاسع

عشر، الانبهار هو مزيج من الخوف والتقدير... والمهزوم المغزو ينبهر بمن هزمه وغلبه في حالة واحدة... إذا كان الغزو روحيًا أيضًا.

كيف؟

خذ مثلاً الحملات الصليبية على الشام ونجاح الأوروبيين في غزو واحتلال بلادنا لمدة قرنين لِمَ لَمْ تنتج انبهارًا بهم عندئذ؟ لا ولم تنتج الغزوات المغولية التي اكتسحت بغداد عاصمة الخلافة والشام كله ولم توقفها غير مصر... لَمْ تنتج انبهارًا بالمغول لماذا؟ لأن التركيب الحضاري بين الفريقين المتصارعين اختلف... ففي أيام الصليبيين والمغول (القرنيين ١٢ و ١٣) كانت الحضارة العربية ـ الإسلامية قوية... أقوى من حضارات غزاتها... أما في بداية القرن ١٩ فكانت حضارتنا آفلة خامدة وكانت الحضارة الغازية... الحضارة المسيحية ـ الغربية... أقوى.

والهزيمة في القرون ١٢، ١٣ كانت هزيمة للجسد فقط أما هزيمة القرون ١٩، ٢٠ فهي انكسار للجسد وللروح. هزيمة كيان ضعف جسده العسكري والاقتصادي وضعفت روحه... ضعف إحساسه بقيمته وبغاياته العليا، ولذا انقسم الناس في بلادنا قسمين في سياسة مواجهة الغزو الذي تمّ والغازي الذي تمكن. القسم الأول أوجعته الهزيمة الجسدية فركز جهوده على تقوية الجسد العسكري الاقتصادي؛ كيف؟ بالتوحد بالخصم الغالب، بأخذ سلاحه منه، بتقليده والأخذ عنه، بتحديث مجتمعنا على شاكلته... بدأ الأخذ المنبهر بالتكنولوجيا (قرن ١٩) وانتهى بمفاهيم العلم (قرن ٢٠).

أما القسم الثاني ـ الأخفت صوتًا والأبعد عن النفوذ ـ فكان القسم الذي أوجعته الهزيمة الروحية. فركز جهوده على بعث الروح والإحساس بالقيمة الذاتية. انعزل عن الخصم الغالب وخاصمه، وعكف على تراث السلف الصالح يحاول العثور على منابع القوة فيه.

وبقدر ما ساهم كل قسم منهما في تقوية الكيان كان انقسامهما مصدرًا دائمًا للاستنزاف ولتطرف كل معسكر... أحدهما يتطرف في

الدعوة للانعزال عن الماضي والأصول والتراث، والثاني يتطرف في الدعوة للانعزال عن الحاضر والأغيار (الخصوم والأصدقاء). وطرح كل منهما قوته من قوة الآخر نتيجة هذا الاستقطاب. أصبح التحديث والتقدم والعلم والتكنولوجيا في جانب... والتأهيل واللغة والدين والفن في جانب... أصبحنا كيانًا يتصارع جسمه مع روحه.

فما هي هذه التكنولوجيا التي كانت أُس الانبهار؟ التكنولوجيا هي العلم الذي يبحث في أفضل طرق تشكيل المادة، وأكفأ طرق نقل واستخدام وترويض الطاقة. هي علم الصناعات والطرائق... الساقية والشادوف هي إبداعات تكنولوجيا زراعية... قمائن الطوب الأحمر، صوامع الغلال... إلخ.

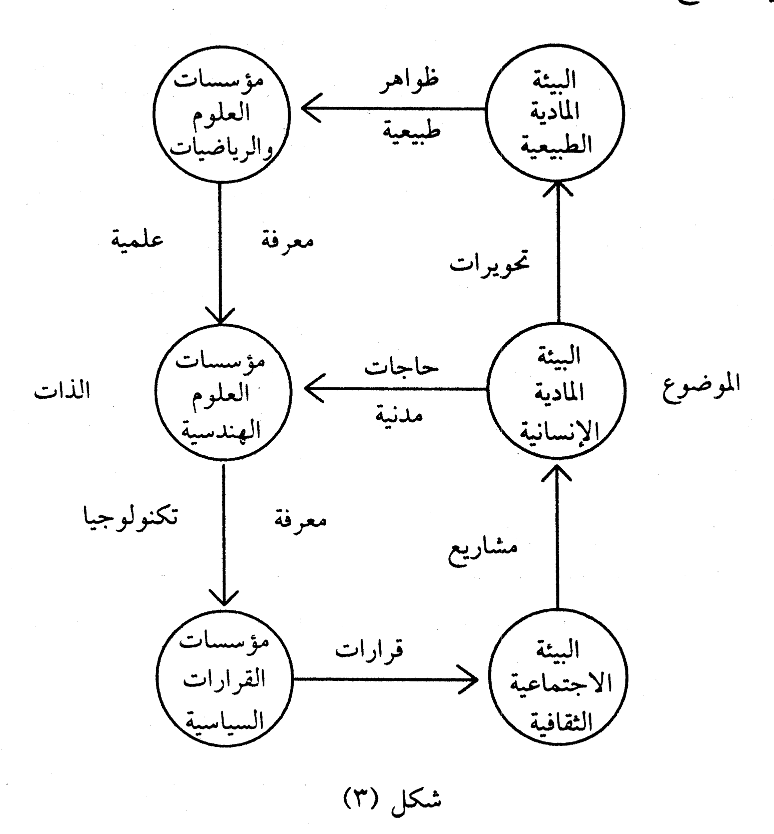
التكنولوجيا هي كالعلم - وسائر الأنشطة الإنسانية - قوة... قوة خارج القيم... إنما تأتي القيمة في كيفية وهدف ووجهة استخدامها... في ما يفعله السياسي بها... استخراج وتنقية وسباكة الحديد تكنولوجيًا... وهنا يأتي السياسي... صنع بها فؤوسًا تحرث الأرض وتزرعها أم سيوفًا تقتل الأعداء وتمزقها. وأين الهندسة في كل هذا؟ الهندسة هي إبداع وتطوير واستخدام التكنولوجيا. لنأخذ مثالاً.

تصور شلالاً يهدر في سقوطه من ارتفاع شاهق. ينظر الشاعر له فينفعل في قصيدة تصور تأثره الذاتي بحيوية الهدير. ينظر الفيزيائي له فيحاول فهم سر انحداره وعلاقة سرعة السقوط بالارتفاع، أما المهندس فينظر لنفس الشلال فيهتم بطاقته المائية يحاول ترويضها وتحويلها إلى طاقة تنفعه فيركب توربينًا في قلب قاع الشلال يوصله بمحرك (دينامو) يولد طاقة كهربية. والمهندس يستخدم المعرفة التي حصلها الفيزيائي فمن يستخدم التكنولوجيا التي أنتجها المهندس؟ السياسي.

يأتي السياسي ليحدد مجال استخدام الطاقة الكهربية المتولدة وهو هنا يستلهم طموحات الجماعة، وينضبط بقيمها (كيفما تكونوا يولّ عليكم). فإن كانت طموحات الجماعة عسكرية عدوانية وجه الطاقة لصناعة أسلحة لغزو الشعوب الأُخرى واستعمارها. وإن كانت طموحات الجماعة مدنية

معمارية وجه الطاقة الكهربية لاستزراع الصحاري وإنارة القرى.

درجة تأثر وتعبير السياسي عن القيم الحضارية لأمته أكبر من درجة تأثير وتعبير المهندس عنها... والأخير يزيد عن طالب العلم... السياسي في الجبهة الظاهرة. أمّا المهندس وطالب العلم فهما في العمق الباطن... لكن هذا التقسيم لا يعفيهما من التأثر، ومن مسؤولية التعبير... فهما مثل السياسي... أجزاء من الكيان. ولننظر في الشكل التالي يوضح العلاقة بينهما.



شكل (٣)

القسم الثاني: عرض وتشخيص لأزمة البحوث في العلوم الهندسية

أزمة البحوث في العلوم الهندسية هي في جذورها وأسبابها مشابهة تمامًا لأزمة أي نشاط حضاري، سواء كان بحثًا أم بناء أم اتصالاً، في

بلادنا، فالباحثون في العلوم الهندسية هم مثل العاملين في أي حقل آخر، يتنفسون نفس هواء البيئة المادية الطبيعية... ويسكنون نفس بيوت البيئة المادية المدنية... وتحركهم نفس رغبات وطموحات البيئة الفكرية الثقافية... تختلف الميادين والهم واحد.

الهم هو الضعف، ضعف كياننا كجماعة حضارية - سياسة الضعف في الجسد... في محاصيل الحقول وحوائط البيوت... في المؤسسات والجيوش... في المصانع والدكاكين... ومظاهره تضخّم وكساد... وديون وتهريب... وبطالة وإسراف... والضعف في الروح أيضًا (طبعًا في الجسد التابع للروح)... ضعف في الهمم.. وخور في الإرادات... تهافت في الأفكار وتميع في العقائد... ومظاهره التشاحن على البديهيات والتكالب على السفاهات... تفاخر في مظاهر الترف وإحساس عميق بالقرف... استضعاف متطرف لمن زعق وتجبر... وبغي مستهين على من انغلب وافتقر...

لو شبهنا هذا الهم بالمرض لقلنا إنه يشخص بأن له سببين... الأول هو الأصل... ذلك هو ما بالنفس من ضعف ذاتي... وذلك السبب أنتج الثاني وهو تأثير الغير... فقابلية النفس للاستعمار جذبت المستعمرين لبلادنا... وقابلية نفوسنا للخضوع صنعت من سياسيينا طغاة... وقلة إحساسنا بالقيمة الذاتية لحضارتنا جعلتنا عرضة للغزو الحضاري الغربي... الاستعمار الذي كان عسكريًّا منذ قرنين... تحول الآن (باستثناء الاستعمار الصهيوني لفلسطين)، إلى استعمار صناعي وزراعي... استعمار مالي وإداري... وأخيرًا... استعمار علمي وتكنولوجي.

نحن هنا لا نقلل من جهود التقوية والإصلاح... ولا من جهاد الاستقلال ومعارك التحرر لأن على أكتاف من جاهد وأصلح ممن سبقونا نحاول نحن الإسهام... فبجانب مظاهر التبعية العلمية التي سنعددها توجد مظاهر مشرفة للاستقلال المنهجي المبدع، وبجانب أشكال الاستعمار التكنولوجي الذي طغت مياهه على أراضينا توجد صروح

للتجدد الذاتي التكنولوجي.

لكن آن أوان التشخيص للأزمة... أزمة تهم الفرد الباحث في العلوم الهندسية... وتهم المؤسسات المرتبطة والمنظمة لهذه البحوث مثل الجامعات ومراكز البحوث القومية والوزارية... وليس طموحنا أبدًا التصدي لكل جوانب الأزمة، وإنما سنستعرض - سريعًا - الصورة كلها كي يمكننا أن نعرف موقع الجانب موضوع هذا البحث... ألا وهو تبعية مناهج البحث.

لو نظرنا للبحث العلمي - أيًا كان موضوعه - كعملية، سنجد أن ارتباط مراحلها معقد... البداية تكون اختيار موضوع البحث... فمن يقوم بهذه الخطوة الجوهرية؟ هذا يتوقف على من سيقوم بالبحث... هل هو أستاذ في كلية الهندسة... أم باحث رئيسي في مركز بحوث... أم هو باحث متعاقد مع شركة خاصة... أم هو مهندس في قسم البحوث في هيئة صناعية... هل هو موظف... أم هو باحث حر... وقيمة السؤال أنه يحدد من يمول البحث... لأن الممول كثيرًا ما يكون صانع قرار اختيار موضوع البحث... ليس بالضرورة بطريقة مباشرة... لأن هناك عشرات الطرق «اللطيفة» التي يمكن التأثير بها... على عقل وقلب الباحث الرئيسي بحيث يبدو له ولزملائه أنه هو... من اختار بنفسه موضوع البحث...

فماذا يريد الممول...؟ السياسي...؟.

في الخمس عشرة سنة الماضية كانت الولايات المتحدة الأمريكية - من خلال برنامج المعونة هي الممول الرئيسي للبحوث الهندسية... فماذا كانت تريد؟

(أ) أن توجه الباحثين إلى دراسة موضوعات معينة.

(ب) أن تبعد جهود الباحثين عن الاهتمام بموضوعات أُخرى... وهي تقوم بهذا التأثير من خلال التحكم في المؤسسات الكبرى الوطنية التي تدير عمليات البحوث مباشرة... أو من خلال التوصية بإنشاء

مراكز جديدة... تقوم بعمليات المقاولات البحثية... مراكز أكثر مهاودة واقتناعًا بأهداف الممول الغربي...

هذا الأسلوب المباشر الفج نما وفشا فقط في العقدين الأخيرين... لكن سبقه وتزامن معه أسلوب آخر أعمق وأدوم تأثيرًا وهو مرتبط مباشرة بموضوعنا... لقد سبق أن ذكرنا أن أمتنا انقسمت إلى شطرين في سياسة مقاومتها للغزو الغربي الذي بدأ بالحملة الفرنسية على مصر قرب بداية القرن الـ ١٩... لكنا لم نذكر أن الشطر الذي ساد وكانت له اليد الأقوى كان تيار التحديث على الطريقة الغربية... أو التقوية بالتوحد بالخصم الغربي... بدأ هذا التيار بمحمد علي الذي استن سنة إرسال البعوث إلى بلاد أوروبا لأخذ العلم منها... وإنشاء معاهد العلم ومصانع السلاح كلها على النمط الغربي...

فلما وصلنا إلى جيلنا الحالي... وجدنا كليات الهندسة مؤسسة على النظام الإنكليزي، ووجدنا أساتذتها حصلوا على تدريبهم الأساسي على البحث العلمي من خلال رسائل دكتوراه يحصلون عليها من جامعات غربية، وما يقال عن كليات الهندسة جرى بحذافيره في معاهد البحوث في الوزارات التنفيذية. وفي مركز البحوث القومي، وأكاديميات العلم والتكنولوجيا... بكلمة واحدة... العقل العلمي لباحثينا تكون في جامعات الغرب...

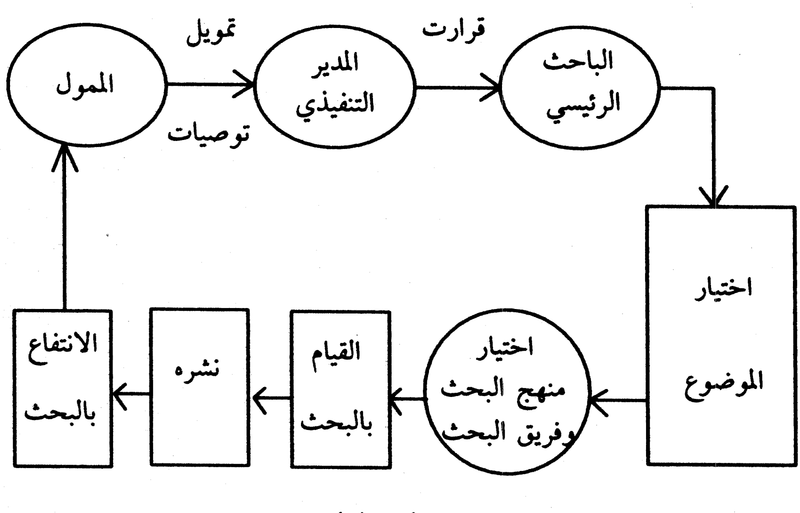
وقد يتساءل القارئ هنا: وماذا في ذلك؟ لقد فعلت هذا دول كثيرة... وتقدمت، مثل اليابان والهند... وقبل أن أعلق أحب أن أطمئن القارئ إلى أني أنا ـ كاتب هذا المقال ـ واحد ممن سافر مبعوثًا لأمريكا سنة ١٩٧٢، وعاد منها بعد خمس سنوات حاملًا الدكتوراه، ونية طيبة مخلصة في «خدمة الوطن بسلاح العلم الذي تعلمته في أمريكا»... أنا واحد ممن تكون منهجهم في بحث المشاكل الهندسية... في حضانة مؤسسات العلم الأمريكية. وما بحثي هنا إلا نوع من مراجعة النفس وتقييم المسيرة التي بدأت بنيّة طيبة مخلصة...

لو كان الأمر اقتصر على تكوين العقلية البحثية فقط يجوز أن التبعية

كانت ستكون أقل (ويجوز أن هذا هو ما حدث في اليابان والهند)... لكن ما أن يعود المبعوث إلى مصر حتى يجد أن معايير ترقيه الوظيفي وصعوده الأدبي (ولن أقول المالي) مرتبطة بكونه مرتبطًا بالحبل السري الغربي... حضوره للمؤتمرات الغربية يزكيه أدبيًا... نشره في المجلات الغربية علامة أكيدة ـ في نظر لجان ترقيته ـ على نبوغ وتفوق أبحاثه...

وكيف تتصوره مرتبطًا ومشاركًا وناشرًا هناك إلا إذا كانت موضوعات بحوثه ومناهجها... مما ينسجم مع رؤية طلاب العلم الغربيين... ومعاييرهم...

قبل أن استرسل أود أن أضع مراحل العملية البحثية في ترابطها المعقد في شكل يوضحها للقارئ... ويسهل لنا مواصلة المناقشة...



شكل (٤)

قد يبدو وضع عملية البحث العلمي في هذا الشكل محطمًا للصورة الرومانسية للعالم ـ الفرد ـ الموسوعي ـ الحكيم ـ المستقل... لكن الحقيقة التي تحتاج لمواجهة أن البحث العلمي أصبح مؤسسة ضخمة، وما الباحث ـ في أحسن أحواله ـ إلا موظف في هذه المؤسسة، وسواء كان يتقاضى مرتبه في أول الشهر أو يتقاضاه على هيئة مكافآت دورية... فالحقيقة أنه (ترس) في ماكينة عملاقة...

الأصل في البحث العلمي أنه وليد رغبتين غريزيتين في الإنسان. . . غريزة حب الاستطلاع والرغبة في فهم الكون. ثم غريزة الانتماء للجماعة وتحقيق مكانة وعلوٌ فيها من خلال تجسيد طموحاتها. . . هاتان الرغبتان صنعتا البحاثة الكبار من أول أقليدس وفيثاغورس. . . مرورًا بابن سينا وابن الهيثم والخوارزمي والبيروني والرازي والإدريسي حتى لابلاس وجاوس ونيوتن وغاليليو وأينشتين ومدام كوري.

في عصرنا هذا سادت قيم الحضارة الغربية، ومن أهمها قيمة التخصص الدقيق. . . قيمة يبدو أنها سهلت كفاءة إدارة الكم الهائل من الباحثين. . . وأدى هذا إلى تفتيت المشاكل (أو المسائل أو الموضوعات) الهندسية ـ العلمية إلى جزيئات صغيرة يغرق في صغائرها عقل الباحث فلا يعود له فضل من طاقة فكرية يتساءل بها عن جدوى بحثه في هذه الجزئية الدقيقة. . . عن المصير النهائي لمجهوده. . .

في المنظومات العلمية في البلاد الغربية تقوم قيادات عليا بتجميع الجزيئات في كُلٍّ له معنى استراتيجي. . . أما كيف تكونت هذه القيادات الموسوعية فلأن البحث العلمي ومؤسساته في الغرب أخذ فرصته في النمو الحر وتأصيل تقاليده في القرون الأُولى من النهضة ١٦، ١٧، ١٨، ولما جاءت الثورة الصناعية في القرن ١٩ بمتطلباتها في الميكنة والتشيّؤ، وتركيزها على التوظيف، والاستعمال. . . كان يوجد في هذه المؤسسات عقول قائدة استراتيجية تعرف ما تريد وتحدد لصغار الباحثين موضوعات بحوثهم الصغيرة، وتملك هي القدرة على التوجيه والقيادة وتجميع الجهود الصغيرة.

وما هكذا كان الحال في بلادنا. فأولاً نحن قضينا ستة قرون (من القرن ١٣ ـ ١٨) بعيدين عن روح وممارسة البحوث العلمية، والتي شهدتها نهضتنا القديمة في القرون (٨ ـ ١٣)، وثانيًا نحن نهضنا منقسمين على أنفسنا. . . روحنا في جانب وجسمنا في جانب؛ ولذا كان من قاد النهضة القسم الذي رأى أن طريق القوة هو التوحد بالخصم

الغالب، وهؤلاء أخذوا من الغرب أسوأ مظاهر ممارسته العلمية... وتلك هي هذا التفتيت التخصصي... والنتيجة مؤسسات علمية ضخمة تمامًا كمؤسسات الغرب - يعمل فيها جماهير الباحثين في مسائل صغيرة تمامًا كجماهير الباحثين في الغرب... مع فارق واحد هام جدًا... هو غياب تلك القيادات العلمية التي تحدد الغايات وتقسم المراحل وتضم شتات الجزيئات في كُلٍّ له معنى... كُلٍّ ينفع ويصلح...

وهكذا أصبحت مؤسساتنا العلمية ديناصورات ضخمة برؤوس صغيرة... وتحول جمهور الباحثين في العلوم من صغيرهم إلى كبيرهم إلى موظفين بدرجات وظيفية وعلاوات ورواتب يعمل كل منهم في البحث في الجزئية تلو الجزئية ينشرها في مجلة تلو المجلة... لكن هناك أربعة أنواع من هذه البحوث، بحوث العالم - الموظف: -

الأول: أبحاث مدرسية... كتبية... من الكتب وإلى الكتب... انشغال عقيم بسقط المتاع من المسائل التي تركها الغرب لقلة جدواها... مسائل تستمد تعقيدها من بُعدها عن الواقع.

الثاني: أبحاث ظاهرها الواقعية... لكنها في واقعها ليست إلا عرض لبيانات وقياسات لا يعرف الباحث منطق جمعها، ولا يهمه استخلاص معنى علاقتها بالواقع الذي ترصده...

الثالث: أبحاث واضحة المنطق مركزة الهدف لكنها تبحث في مشاكل بيئة غربية... (هل سمعت عن أبحاث السرطان والإيدز... عن أبحاث تأثيرات الزلازل والعواصف الاستوائية... عن أبحاث الإنسان الآلي ونشوء حياة في المجرات البعيدة... إلخ... إلخ؟).

الرابع: أبحاث على هيئة تقارير ضخمة تنشر في مجلدات ضخمة وتهدف إلى تبرير قرار سياسي حدد سلفًا... تبرير رأي معروف للباحث قبل إجراء بحثه!! (هل سمعت عن الأبحاث التي تثبت وجود مياه جوفية في منطقة معينة... أو التي تثبت الجدوى الاقتصادية لزراعة الفراولة أو الكانتالوب... أو التي تثبت كيف أن مترو الأنفاق في مصر

سيزيد استقرار مباني وآثار منطقة القاهرة والجيزة. . . إلخ. إلخ.). . .

هل بدأنا نضع أيدينا على بداية السر. . .؟ السر في سهولة تحول مؤسساتنا العلمية الديناصورية إلى خدمة أهداف قليلة النفع للناس. . . السر في إحساس جمهرة الباحثين بالاغتراب عن عملهم الذي يفصلهم عن ضمائرهم القومية وجذورهم الثقافية وأحلامهم الحضارية. . . كأن كل واحد فيهم يحس أن مجهولاً ما سرق منه حلم شبابه في أن ينفع بعلمه ناسه وأن يصلح ـ بما وهبه الله من عقل ـ أرضه.

السر في خلل العلاقة بين العالم والسياسي. . . وتحولها إلى علاقة بين الموظف ورئيسه.

ونحن ما عرضنا لهذه الصورة العامة إلا لكي نبدأ في التركيز على مشكلة التبعية في المنهج العلمي. . . فمهما كانت تبعية الباحث العلمي للسياسي ومهما كانت الطريقة الخرافية في اختيار موضوعات البحوث وتوظيف نتائجها. . . يظل للباحث هامش للاستقلال، ذلك هو طريقته في عمل البحث. . . وهذا ما نريد أن نوضح أنه استقلال ظاهري حتى لو خلصت فيه نية الباحث تمامًا. . . لماذا؟ لأنه يستخدم منهج علمٍ غربي منحاز حضاريًا.

القسم الثالث: نحن والغرب

١ ـ التصادم والتلاقح أو الغزو المتبادل

بداية، ما سر هذا الانشغال الشديد بالغرب؟ وأننا لا نعرف كيف نحول أنظارنا عنه. . . كلنا، بكل فصائلنا المتناحرة نشترك في شيء واحد، الانشغال بالغرب. . . بذلك الآخر.

نعم كلنا. . . جزء منا مشغول بالإعجاب به، الانبهار، التقليد، التقديس. . . والجزء الآخر مشغول باحتقاره ورفضه ومقاومته والتقليل من شأنه. . . وكما نعرف من تجربتنا الشخصية أن الإنكار الشديد هو الوجه الآخر للشغف العميق. . . وأن النفور المفرط هو الوجه الآخر

للانجذاب الغويط. . . وأن نقيضهما الحقيقي هو عدم الاكتراث. ونحن بصراحة مكترثين جدًا بالغرب.

ما سر هذه الحدة العاطفية تجاهه؟

السر ببساطة أنه أهم الأغيار. . . إنه - شئنا أم أبينا - أعمق الأغيار علاقة بنا. . . وعمق العلاقة يمتد لأكثر من ٢٣ قرنًا بدأت بغزو الإسكندر الأكبر لبلادنا. . . ومنذئذ والغزوات متبادلة بيننا وبينه ومع الغزوات العسكرية تأتي التلاحمات الحضارية والتداخلات الثقافية والعلمية والتكنولوجية.

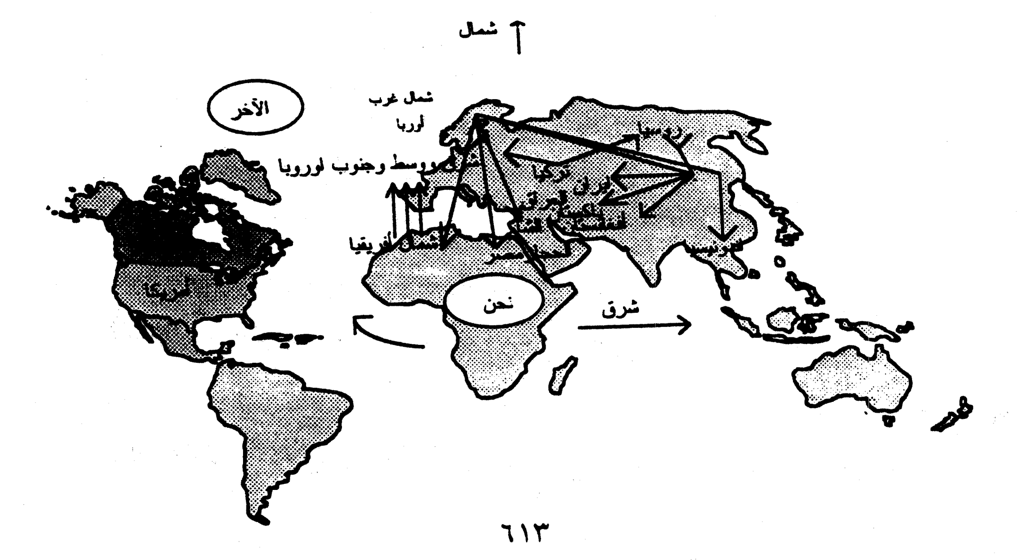
دعنا أولاً ننظر لسجل الغزوات المتبادلة. . . وقبلها نعرف من نحن ومن هو. . . ذلك الآخر، الخصم، الغير.

- نحن نشمل بلاد العرب وبلاد المسلمين في جنوب شرق آسيا. . . من نسميهم الأمة العربية الإسلامية.

- وهو يشمل أوروبا والاتحاد السوفيتي والولايات المتحدة وبقية الامتدادات في كندا واستراليا وجنوب أفريقيا وإسرائيل.

هو. . . الغرب والشمال. . . ونحن. . . الشرق والجنوب.

وهناك سجل الغزوات المتبادلة.



* غزو الإغريق وحكمهم لنا... القرون الثلاثة قبل الميلاد.

* غزو الرومان وحكمهم لنا... القرون الستة التالية للميلاد.

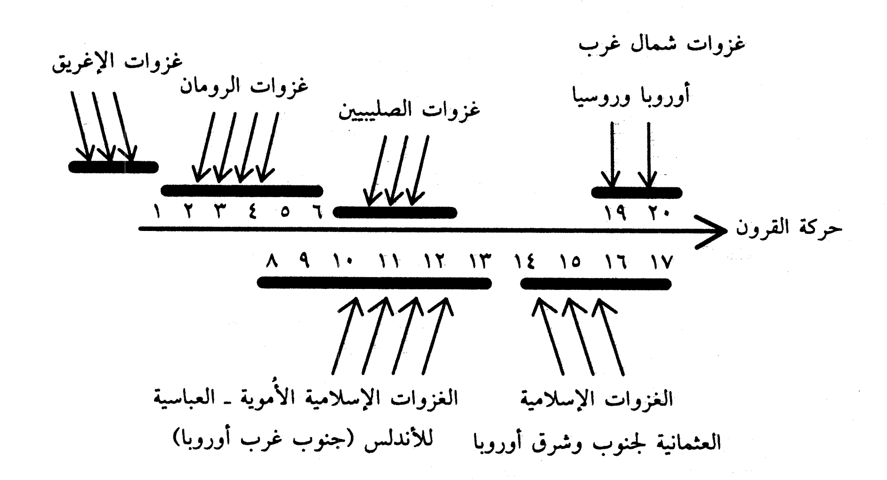
* غزو الأمويين لجنوب غرب أوروبا «الأندلس» وحكمهم لها... القرن ٨ ـ ١٥.

* غزو الصليبيين للشام ومصر وحكمهم لها... القرون ١١ ـ ١٣.

* غزو العثمانيين لجنوب وشرق أوروبا (البلقان) وحكمهم لها... القرون ١٤ ـ ١٧.

* غزو الأوروبيين لمعظم العالم العربي الإسلامي... القرون ١٩ ـ ٢٠.

* الغزو الاستيطاني من الصهاينة لفلسطين... القرن ٢٠.



تلاحظ هنا أن غزوات الغرب القديمة جاءت من جنوب أوروبا: اليونان، الرومان، وأن غزواته الحديثة جاءت من شمال أوروبا.

أما الجزء من أوروبا والذي غزوناه نحن في القرون الوسطى (الشرق والجنوب) فلم يغزنا عسكريًّا، وظل أكثر صداقة لنا.

ويمكن الآن تصور حزام من دول أو مناطق مشتركة بيننا وبين ذاك الآخر: منغوليا ـ الجمهوريات الجنوبية السوفيتية ـ تركيا ـ اليونان ـ

وماذا عن التلاحمات الحضارية؟ عن التداخلات الثقافية. . . عن أخذهم وتتلمذهم علينا وأخذنا وتتلمذنا عليهم؟

لا شيء يبدأ من فراغ. ليس هناك طفرات مفاجئة عبقرية. . . لم يكن ذلك شأن حضارتنا العربية ـ الإسلامية في قرون ازدهارها (٨ ـ ١٣)، ولا كان ذلك شأن الحضارة الغربية المسيحية الحديثة (١٦ ـ ٢٠)، ولن يكون هذا شأن حضارتنا العربية ـ الإسلامية في القرون المستقبلة إن شاء الله.

وإذن: الشعلة الحضارية لا تنطفئ وإنما تختلف الجماعة التي تحملها. حملها المصريون والبابليون والفرس والهنود في مراكز حضارية متعددة. . . ثم جاء عصر الإمبراطوريات السائدة. . . فأصبحت الحضارة السائدة هي اليونانية ثم الرومانية البيزنطية ثم تحمل الشعلة العرب والمسلمون في حضارة سادت في القرون ٨ ـ ١٤ ثم حمل الشعلة الغرب المسيحي في حضارة سادت في القرون ١٦ ـ ٢٠. . . أما القرون القادمة فتشهد عودة لتعدد المراكز الحضارية: مركز غربي مسيحي، ومركز شرقي (آسيوي) بوذي، ومركز عربي إسلامي، ومركز لاتيني كاثوليكي.

ولانتقال الشعلة مراحل. . . الأُولى مرحلة التتلمذ والنقل والترجمة والاستيعاب، كان هذا ما فعلناه نحن في بداية نهضتنا في القرن الثامن عندما تتلمذنا على كنوز الحضارات القديمة السابقة، اليونانية والرومانية، الفارسية والهندية، المصرية والعربية.

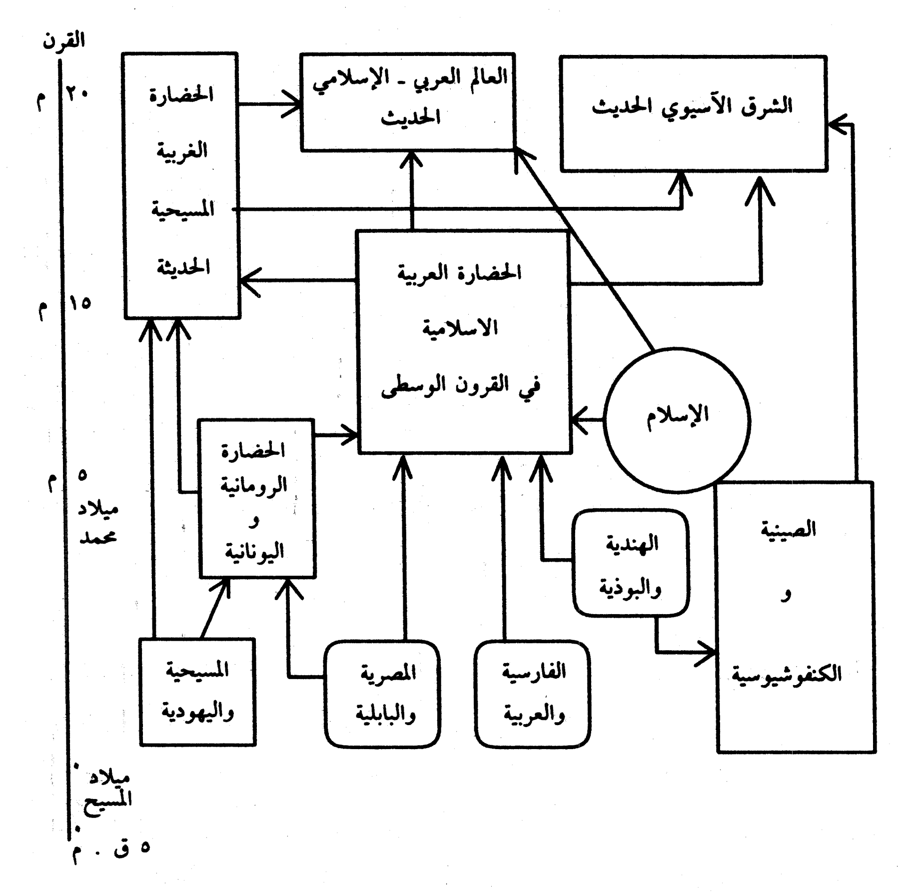
وكان هذا ما فعله الغرب في بداية نهضته في القرون ١٢ ـ ١٤. . . كان المثقف وطالب العلم الأوروبي يتعلم العربية، ويسافر ليدرس في الجامعات الإسلامية في قرطبة وطليطلة والقيروان والزيتونية والأزهر ودمشق وبغداد وبخارى وسمرقند؛ ألم يكن روجر بيكون هو من كتب أنه لا يتصور مشتغل بالبحث العلمي لا يعرف العربية؟

ومن خلال التلاحم الحضاري سواء أيام الحروب الصليبية مدة

قرنين من الزمان... أو أيام حكم العرب المسلمين للأندلس مدة ثمانية قرون، أو عن طريق جزيرة صقلية التي حكمها المسلمون مدة قرنين (٨٥٠ ـ ١٠٩٣) ترجم الأوروبيون أمهات الكتب الإسلامية في العلوم الطبيعية والرياضية والتطبيقية. وكان لاطلاعهم على الكتب العربية المترجمة عن الإغريقية أكبر الأثر في تنبيههم إلى أهمية تراث الإغريق... تراث أسلافهم...

أما أنهم سموا نهضتهم رينيسانس: إحياء للتراث الإغريقي الروماني... وأنكروا بعد ذلك هذه التلمذة... وكتبوا تاريخهم بطريقة يبدو معها أنهم كانوا وحدهم في الدنيا يونان وروم في عصور قديمة... ثم عصور وسطى مظلمة... ثم إحياء أوروبي... وبعث واكتشاف «معجز» للذات؛ فهذه ليست إلا عنجهية محدث الحضارة؛ عنجهية استمرت حتى القرن ١٩ ـ لكن ما إن جاء القرن ٢٠ حتى تطامن غرور الغرب، وهدأت مخاوفه ولم يعد محدثًا، وبدأنا نرى كتبه تتوالى تتحدث عن فضل وإسهامات الحضارة العربية ـ الإسلامية في تأسيس الحضارة الغربية الحديثة. والغريب أن كثيرًا منا لا زالوا يقرأون كتب التاريخ الأوروبي القديمة ويصدقونها، يصدقون أن بيكون وديكارت وكبلر ونيوتن وغاليليو بزغوا فجأة واكتشفوا ما اكتشفوه بغتة... هكذا... وبعد قرون مظلمة طويلة. وأحسب أن هناك فريقًا ثانيًا منا يرد على هذا التطرف بتطرف مضاد؛ فينكر تتلمذ الحضارة العربية ـ الإسلامية على ما سبقها من حضارات، أو ينكر تتلمذنا الحديث على الحضارة الغربية ـ المسيحية ينكر أننا نعيد اكتشافنا لذاتنا ولتراثنا من خلال جهود المستشرقين منهم والمستغربين منا.

انظر معي للشكل التالي الذي يوضح تبادل الإسهام والتتلمذ.



٢ ـ قواعد التفاعل مع الغرب

والآن لنعد للحاضر ونتساءل كيف تفيدنا معرفة هذه الخبرة التاريخية أن التواصل الحضاري اشتبك مع الصدام العسكري.

هي تفيدنا في وضع قواعد للتفاعل مع الغرب... وها أنا أسهم ببعض الاقتراحات حول هذه القواعد.

القاعدة الأولى: التمييز بين التواصل الحضاري والصدام العسكري... في عصرنا هذا للصدام العسكري شكل واحد؛ هو غزو الدول الأوروبية لبلادنا واستعمارها، وآخر أشكال هذا الغزو العسكري هو احتلال إسرائيل لأرض فلسطين، والقواعد العسكرية أو الهيمنة البحرية والجوية من جانب أمريكا وروسيا على أجزاء متنوعة من بلادنا. ومع هذا الاستعمار العسكري توجد هيمنة سياسية واقتصادية... كل

هذه الأشكال من الاستعمار ليس هناك إلا شكل واحد للتفاعل معها. . . الرفض والمقاومة والنضال.

القاعدة الثانية: هو نقد الحضارة الغربية - المسيحية نقدًا يمكننا من التمييز بين ما هو غزو استعماري وسم هاري، وبين ما هو إسهام إنساني وغذاء باني. آن أوان التوازن والاعتدال، والتوقف عن الحركة المتطرفة بين نقيضين هما الإحساس بالدونية المنتج للانبهار بكل ما هو غربي متصورًا أنه كله غذاء بان، والإحساس بالعنجهية المنتج للاحتقار الرافض لكل ما هو غربي متصورًا أنه كله سم هاري، وهذا يعني أن ننقد الغرب فينا، وننشغل بتفاعلنا معه، ولا نشغل أنفسنا بنقد الغرب في ذاته، ونحاول إنقاذه من نفسه. فتلك مهمة يقوم هو بها بكفاءة لن نطاوله فيها.

القاعدة الثالثة: أن ننقد ذاتنا ونعترف بمسؤوليتنا عن أفعالنا كأمة، ونعترف بخطايانا السياسية وسيئاتنا الحضارية، ونواجه أنفسنا لنجاهدها؛ ذلك هو الجهاد الأكبر والأصعب. أما أن نركز فقط على الغرب وأفعاله بنا فذاك اعتراف أننا لم نعد غير كتلة مفعول بها. لا. . . نحن نحتاج أن ننظر لأعماقنا في شجاعة لنعرف من أين أتت هذه الهزائم، هل نذكر قول الله تعالى ردًا على تساؤل المسلمين عن هزيمتهم في غزوة أحد: ﴿أَوَلَمَّآ أَصَٰبَتۡكُم مُّصِيبَةٌ قَدۡ أَصَبۡتُم مِّثۡلَيۡهَا قُلۡتُمۡ أَنَّىٰ هَٰذَاۖ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ﴾ [سورة آل عمران: ١٦٥].

نحن نحتاج أن نتطهر من الإحساس بقلة القيمة. نحن نغتاظ من الغرب لأنا نراه مستخف بنا وبعظمة عقيدتنا، وهو يفعل ذلك لأنه لم يراها غَيَّرَتْنَا وأصلحت من حالنا. المسألة ليست أن نقنع الغرب بأن لنا تراثًا عظيمًا قادرًا على إلهام مستقبل أعظم؛ وإنما المسألة أن نقنع أنفسنا. . . نعم أنفسنا.

إن المعركة الموازية لمقاومة الاستعمار الغربي هي مقاومة قابليتنا نحن للاستعمار والتبعية؛ المعركة أن نغير حقًا ما بأنفسنا. لقد جاء علينا يوم كنا فيه ذوي حضارة ونعمة لما كنا بالله مؤمنين، نخافه وحده، ونطمع

في رضاه وحده، ثم تغير ما بنفوسنا بتغير واقعنا الحضاري ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [سورة الأنفال: ٥٣].

القاعدة الرابعة: إن نظرتنا المتوازنة للغرب ستنعكس في نظرة متوازنة لأنفسنا؛ الآخر هو مرآة لنفسي؛ أما أن نسقط على الغرب كل شرورنا وعيوبنا، ونجعله مشجبًا نعلق عليه كل نكساتنا فهو تطرفُ ذات رفضت رؤية ظلامها وفجورها؛ ولذا فهي غير قادرة على امتلاك ذلك الظلام وإعلان مسؤوليتها عنه؛ ذاك فريقنا الذي امتلأ بالكبر والتعالي والسخرية من الغرب...

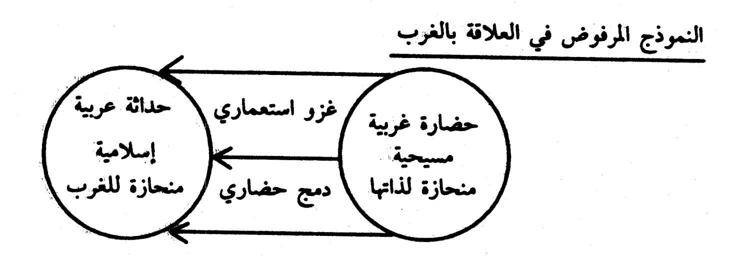
وهناك فريقنا الآخر... بتطرفه المضاد.

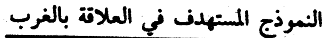
أسقط على الغرب كل خيراتنا وميزاتنا وإبداعنا وقوتنا، وجعله رمزًا لكل أحلامنا في الخير والإبداع والقوة والحرية. فريق رفض أن يرى ذاته التي كرمها الله بالنور والتقوى واستخلفها في الأرض؛ ولذا يبعدنا عن الإيمان بأننا أيضًا رجال قادرون أن نبني حضارة مبدعة خيرة عابدة لله مصلحة لأرضه؛ ذاك فريقنا الذي سقط في الدونية، وقلة الثقة، والاستضعاف للغرب.

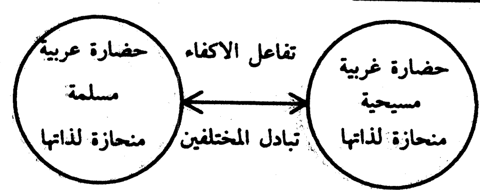
أما آن أوان التوازن والقسط والاعتدال، أوان التصالح مع أنفسنا، التصالح بين فريقينا المتناحرين. أما آن أوان إدراك كل منا إنما هو يمسك بجزء فقط من الحقيقة... وأنه يضل إن تصور أنه يملكها كلها وحده، أن الله يضيء قلبه وحده؟

القاعدة الخامسة: والآن تعال نركب التناقضات المتطرفة لنصل إلى الوسط الموزون في علاقتنا بالغرب، علاقتنا بأهم الأغيار: لا دونية مستضعفة، ولا عنجهية مستكبرة، وإنما تكافؤ وتساو. لا تشابه عالمي، ولا اغتراب محلي، وإنما اختلاف إنساني. لا غزو ودمج، ولا انعزال وفصل، وإنما تفاعل وتبادل.

وبلغة النماذج يمكن صياغة ذلك كالآتي:







النموذج المرفوض هو نموذج الماضي القريب والحاضر (القَرنان ١٩ ـ ٢٠) ضعف التكافؤ وميوعة الاختلاف.

والنموذج المستهدف هو نموذج المستقبل القريب والبعيد (القرون ٢١، ٢٢،...)، قوة التكافؤ ووضوح التميز والاختلاف.

فماذا عن الماضي البعيد...؟

٣ ـ الماضي: التكافؤ والتمايز اللاامتزامن

عنوان غريب، أليس كذلك؟ وسبب غرابته أن الحضارات المختلفة لها مسارات زمنية مختلفة، مراحل صعود وهبوط غير متعاصرة. فكيف نقارن بينها؟ هل نقارب بين عصري ازدهار كل منهما... بين أرقى تجسدات كل منهما... أم نقارب ازدهار واحدة وأفول أُخرى... مثلاً... بين أعلى إنجازات الحضارة العربية الإسلامية، وبين أسفل ممارسات الحضارة الغربية ـ المسيحية؟

وهل نقارن بين المبادئ الروحية والقيم الثقافية في كل منها... أم بين المبادئ الروحية في حضارة وبين الأفعال البشرية لحضارة أُخرى... كأن نقارن مثلاً بين المبادئ الروحية الرفيعة في القرآن والسنة وبين ممارسات ملوك وشعوب الغرب... أو العكس، بين المبادئ الروحية في

الإنجيل والدساتير والفلسفات الغربية وبين ممارسات ملوك وشعوب المسلمين؟

أنا لا أعرف إجابة شاملة عن هذه الأسئلة. لكنني أعرف إجابة تخص موضوعنا في هذا البحث... وهذه هي أني سأنظر لمظاهر التكافؤ وبواطن التمايز بين مبادئ وممارسات الحضارة العربية الإسلامية في قرون ازدهارها الأولى (٩ ـ ١٢)، ومبادئ وممارسات الحضارة الغربية المسيحية أيضًا في قرون ازدهارها (١٦ ـ ١٩)، ولي في ذلك ثلاثة أسباب:

الأول: أن هذه المقارنة تبدو لي عادلة، **والثاني**: أن ما هو مكتوب ومتاح للمعرفة هو أوضح ما يكون فيما يتصل بهاتين المرحلتين، أما **الثالث**: فهو أن النهضة العلمية والبحثية في بلادنا في القرن ٢٠ (همنا الجوهري في هذا البحث) متأثرة بالدرجة الأولى بنوعية الازدهار والنهضة العلمية والبحثية في الغرب في تلك القرون (١٦ ـ ١٩) جامعاتنا ونظم تعليمنا ومؤسساتنا البحثية ومعاييرنا في الترقية والنشر والتفضيل، كلها متأثرة بالفكر العلمي وأسسه الفلسفية في الغرب في هذه القرون.

وقد يعترض أحدنا بقوله وأين غرب القرن ٢٠؟ أين الاتجاهات الجديدة التي جاءت مع نظرية النسبية ونظرية الكم ونظريات الاحتمالات وبحوث الأعصاب وعلم النفس وعلم الكونيات؟ أين تأثير كل هذا في تغيير نظرة الغرب لذاته وللكون وللآخرين؟ (اقرأ المرجع ٦) أقول إن تأثرنا بهذه الاتجاهات ضعيف، صحيح أن علماءنا وباحثينا مطلعون على أحدث منتجات العلم والتكنولوجيا الغربيين، غرب القرن ٢٠. لكنهم غير متأثرين بالاتجاهات الفلسفية والقيمية لذلك الغرب.

ـ مظاهر التكافؤ في التلمذة والإبداع

تحدثنا سابقًا عن تجربة التلمذة المتبادلة... وهذا هو المظهر الأول للتكافؤ اللامتزامن... أما المظهر الثاني فهو الإبداع والإضافة... نحن لا نحتاج لتعداد مظاهر الإبداع والإضافة الغربيين وإنما نحتاج لنذكر هذه المظاهر في حضارتنا العربية ـ الإسلامية في القرون من ٩ ـ ١٢،

وأنا لا أنوي تلخيصًا وافيًا للكتب العديدة (انظر المراجع ١، ٢، ٣، ٨، ١٠) التي كتبها عرب أو غربيون. وإنما أنوي تلخيص هذه المظاهر فيما تبقى من هذه الصفحة. . . لنتذكر من نحن ومن أين أتينا. . . ولنوقن في أعماقنا أنا لسنا محدثي نعمة (حضارة) وإنما نحن قوم لنا جوهر حضاري من ذهب، كل ما علينا هو أن ننفض التراب من فوقه، في قلوبنا، لنجد أساسًا وطيدًا للبناء. ولنصدق حقًّا أننا أنداد للغرب.

ولنبدأ بالرياضيات فنذكر الخوارزمي وكتابه (**الجبر والمقابلة**)، والكاشي واكتشافه لنظرية ذي الحدين. والعاملي واكتشافه نظرية الخطأ في كتابه (**الخلاصة في الحساب**)، والسموأل المغربي وكتابه (**الباهر**) في الجبر والحساب، والطوسي وبراهينه في الهندسة اللاأقليدية. . . وجهابذة آخرين مثل الخيام والبوزجاني والكرخي.

وفي ميدان الفيزياء نذكر الحسن بن الهيثم وكتابه في البصريات (**المناظر**) واكتشافات ابن سينا (**الإشارات والتنبيهات**) في الميكانيكا ثم مؤلفات البيروني (**القانون المسعودي**) في الجاذبية الأرضية. أما الاكتشافات في ميدان الصوت وخواص المادة فنذكر ابن المرزبان وابن الهيثم والبيروني والبغدادي. وفي ميدان الفلك نذكر التباني وكتابه (**الزيج الصابئ**) والصوفي (**النجوم الثابتة**) والبيروني في (**القانون المسعودي**) وابن الهيثم العظيم. نذكر الفزاري واختراعه للأسطرلاب، وابن رشد ودراسته للكلف الشمسي، وابن سينا وإخوان الصفا وكتاباتهم وأجهزتهم في الأرصاد الجوية. نذكر المراصد الدقيقة والاكتشافات التي شهد سارتون أنها المقدمة الحقيقية لكبلر وكوبرنيكوس وغاليليو ونيوتن.

وفي الكيمياء نذكر جابر بن حيان (**السموم**)، والغافقي، والبيروني (**الجماهر في معرفة الجواهر**)، والرازي (**الأسرار**). وفي الطب نذكر الرازي (**الحاوي**)، وابن سينا (**القانون**) و(**الشفاء**)، والزهراوي فخر الجراحة، وابن النفيس مكتشف الدورة الدموية الصغرى. وفي النبات نذكر الدينوري (**كتاب النبات**)، والإدريسي (**الجامع لصفات أشتات النبات**).

أما في الجغرافيا فنذكر البيروني (**كتاب الهند**)، والمقدسي (**أحسن التقاسيم**)، والهمذاني (**صفة جزيرة العرب**)، والإدريسي (**نزهة المشتاق**).

وفي الجيولوجيا نذكر البيروني واكتشافاته في الزلازل وأسبابها، وابن سينا ومؤلفاته عن الصخور.

ـ بواطن التمايز والاختلاف:

الحضارة العربية ـ الإسلامية في القرون ٩ ـ ١٢	**الحضارة الغربية المسيحية في القرون ١٦ ـ ١٩**
* غاية الوجود هي عبادة الله.	* غاية الوجود هي سعادة الإنسان.
* الوجود مرحلتان: دنيا وآخرة.	* الوجود هو الحياة الدنيا.
* الأرض والسماء ملك لله والإنسان مستخلف لإعمار وإصلاح الأرض.	* الأرض والسماء ملك الإنسان بقدر ما يستطيع من وسائل للسيطرة.
* يحقق الفرد ذاته بتعميق صلته بالله.	* يحقق الفرد ذاته بتعميق صلته بالمجتمع.
* الأفراد متساوون أمام الله ويربطهم عقد إلهي هو عقيدتهم المشتركة.	* الأفراد متساوون أمام عقد اجتماعي يحدد حقوقهم وواجباتهم المدنية.
* غاية الدولة ـ الجماعة هو تمكين أفرادها من عبادة الله، والعمل الصالح والبر والإحسان.	* غاية الدولة ـ الجماعة هو تمكين أفرادها من الأرض، والرفاهية والحرية والتقدم.
* العلم فريضة لكشف آيات الله في الكون وفي نفس الإنسان.	* العلم قوة لغزو وتملك أرجاء الكون، ولتحرير الإنسان من مخاوفه.

* الوجود ثلاثة أجزاء: محسوس ومعقول وغيب. بالعلم نعرف الجزءين الأولين أما الغيب فسر لن نعرفه لكن نؤمن بوجوده.	* الوجود جزءان محسوس ومعقول كله قابل لأن يعرف وما هو غير معروف سيعرف... العلم يتقدم فيكشف حُجُب الغيب واحدة وراء الأخرى.
* العلم بالأسباب والسنن والقوانين في الجزءين المحسوس والمعقول شرط ضروري لكن غير كاف. لا بد من التوكل على الله، عالم الغيب وحده.	* العلم بالأسباب والسنن والقوانين المادية والعقلية شرط ضروري وكاف لتحقيق سعادة الإنسان على الأرض في الدنيا.
* العلم، والتكنولوجيا والحضارة كلها وسائل، قيمتها تتحدد بهدف استخدامها.	* العلم والتكنولوجيا والحضارة أهداف وغايات سامية.
* العلم يحتاج الحكمة لتحدد له غاية استخدامه وتهديه فيها.	* العلم منفصل عن الحكمة والفلسفة والسياسة والدين.
* طالب العلم موسوعي يعرف العلم الطبيعي من رياضة وفيزياء و... والعلم الديني من فقه وفلسفة وشعر وحكمة.	* طالب العلم تخصصي تكنوقراطي يتعمق في جُزَيْئَة من جُزَيْئه ليمكنه استكناه أسرارها.
* الموسوعية جاءت من الإيمان بوحدانية الله ندركها في الجامع، ونطبقها في دراسة العلوم في الجامعة. الدين في الجامع هو العلم الحاضن لعلوم الدنيا في الجامعة.	* الشعور الديني المدرك في الكنيسة يزهد الإنسان في الدنيا، ويبعده عن طلب العلم في جسارة وحرية وإبداع.

القسم الرابع: النماذج الرياضية العددية كمنهج للبحوث الهندسية

أحاول هنا أن ألخص خبرتي كباحث في العلوم الهندسية تعلم مناهجها في جامعات ومراكز بحوث غربية (أمريكية بالتحديد)، وأنجزها في البيئة المصرية في مؤسسات مصرية. ورغم أنها خبرة خاصة إلا أنها تمثل نمطًا عامًا... المنهج غربي والموضوع محلي... الفكر غربي والمادة محلية، ومن خلال التوغل برفق وتؤدة في تفاصيل العملية البحثية سنرى معًا أوجه الانحياز المنهجي ونكشف معًا درجة الموضوعية والإطلاق والشمول فيه، ونحدد لأي مدى يكون هذا المنهج غربيًا، ولأي مدى هو إنساني عام.

أولا: عناصر المسألة الهندسية: كيف يبدأ البحث الهندسي؟

يبدأ بإدراك مشكلة هندسية يراد حلها أو هدف هندسي يراد بلوغه (يراجع القسم الثاني، والشكل (٤))، وفي الحالتين يتعلق الأمر بالتفاعل بين جسمين أو أكثر، بعضها مصنوع وبعضها طبيعي، ومن أمثلته:

التفاعل بين جسم طائرة وجسم تيار هوائي، بين مكبس محرك وأسطوانة، بين مياه نهر وأعمدة كوبري، بين قنبلة كيماوية وأرض حقل ذرة، بين جسم جسر والسيارات المارة فوقه، بين أمواج بحر وشاطئ.

وفي هذا التفاعل تتبين عناصر المسألة الهندسية: المادة والطاقة، المكان والزمان، القوة والحركة. تعال الآن نعرف هذه العناصر مطبقة على المثال الأخير... التفاعل بين أمواج البحر والشاطئ.

المادة: الخواص الفيزيائية والكيميائية والميكانيكية للأجسام المتفاعلة مثلاً كثافة وانضغاطية ولزوجة مياه البحر... كتلة وحجم درجة تماسك رمال قاع الشاطئ وحوافه.

الطاقة: نوع وكم وإيقاع الطاقات المتبادلة أثناء التفاعل... وأشكال واحتمالات تحولاتها من صورة لأخرى... مثلاً الطاقة الحركية لتموجات البحر قبل اقترابها من الشاطئ وتحولها إلى طاقة حرارية بعد

اصطدامها برمال قاع الشاطئ وتفتيتها له.

المكان: الشكل الخارجي الذي يحدد نهايات حدود الحيز المكاني للأجسام المتفاعلة... وسعة هذا الحيز... مثلاً شكل الشاطئ وتعرجاته وانحناءاته وتغيرات عمق الماء والحدود الخارجية لأي أبنية أو منشآت على الشاطئ.

الزمان: بداية التفاعل... إيقاعه من حيث السرعة والبطء... استمراريته أو انقطاعاته مثلاً زمن ذبذبة موجات البحر، معدل توالي ارتطامها بالشاطئ، الرياح وزمن ومدة هبوبها، معدل نحر أجزاء من الشاطئ وترسيب أجزاء أُخرى.

القوة: نوع وشدة كل من القوى المتبادلة المؤثرة على الأجسام المتفاعلة، مكان واتجاه ونمط وتوزيع تأثيرها.

مثلاً قوة ضغط الأمواج، وقوة انكسارها، وقوة الاحتكاك بين طبقات الماء، وقوة مقاومة قاع البحر لحركة التيارات.

الحركة: مقدار واتجاه سرعة الأجسام المتحركة بعضها بالنسبة لبعض، ومقدار تغير هذه السرعات (التسارع).

مثلاً ما يحدث لأمواج البحر من انعكاس أو حيود أو تشتت، وما يحدثه كل هذا في توزيع سرعة جبهة الموجة، وانقسامها لجبهات متعددة، سرعة حركة كتل الرمال من مكان لمكان.

ثانيًا: خطوات البحث الهندسي

والباحث يبدأ ومعرفته عن هذه العناصر ضئيلة؛ ولذا يبدأ بحثه بجمع المعلومات عن موضوع بحثه. وللمعلومات نوعان من المصادر:

(أ) مباشرة سواء بالقياسات بأجهزة خاصة أو بملاحظات الحواس البشرية.

(ب) وغير مباشر مثل الحوار مع باحثين سابقين أو الاطلاع على

بحوثهم المنشورة. ويخرج الباحث من مرحلة جمع المعلومات بثلاث نتائج:

١ ـ يكون قاعدة من المعرفة يمكنه البناء فوقها: بداية صحيحة.

٢ ـ يحدد نوع مساهمته في حل المسألة: استكمال أي نقص في بحوث السابقين، وتصحيح أي خطأ يحدد نوع مساهمته وإبداعه فيما فات السابقين عليه.

٣ ـ يبلور في ذهنه نموذجًا مبدئيًّا لعناصر المشكلة الهندسية كما يتصورها، وللحل الذي يهدف لإيجاده.

وتنقسم البحوث الهندسية إلى نوعين من حيث أهدافها:

نوع علمي يهدف لفهم طبيعة التفاعل، فهم يربط العناصر بعلاقات سببية، ويمكن الباحث من تفسير الماضي والتنبؤ بالمستقبل. ونوع تطبيقي يهدف للتحكم في طبيعة التفاعل، وذلك بإدخال عناصر صناعية مقيدة.

فمثلًا لو كانت المسألة هي حماية الشاطئ الشمالي لمصر من التآكل والتشوه بفعل أمواج البحر وعواصفه، يهدف البحث العلمي إلى فهم طبيعة التفاعل بين التيارات الناجمة عن أمواج البحر ورمال القاع قرب الشاطئ، أما البحث التطبيقي فيهدف لتصميم منشآت حاجزة للأمواج بشكل معين في أماكن معينة.

والتمييز بين نوعي البحث لا يمثل تمييزًا قاطعًا بين موضعيهما... ذلك أن الأجسام المتفاعلة تتبادل التأثير في جدلية أبدية. فالحواجز المعدنية والمنشآت المدنية المزمع إنشاؤها لتقليل نحر الأمواج للشاطئ ستحدث بدورها تغييرًا في حركة الأمواج وفي نمط النحر... وهذه تحتاج لبحث آخر وهكذا.

ثالثًا: تكوين النموذج الرياضي: أشكال التبسيط وأنماط الانحياز

أتحدث عن بحوث النوع الأول الهادف لفهم الظاهرة الهندسية؛

لأن هذه تشكل معظم خبرتي البحثية، حيث يبدأ الباحث بنموذج مبدئي للظاهرة الهندسية، بصورة ذهنية لشكل التفاعل وعلاقات القوى وتحولات الطاقة فيه، وتمثيل هذه الصورة الذهنية في رموز هو ما نسميه بالنموذج الرياضي، كل واقع مادي له نموذج عقلي: فالألكترون مثلاً واقع أحد نماذجه أنه جسيم ذو شحنة سالبة، والبروتون أحد نماذجه أنه جسيم ذو شحنة سالبة، والتفاعل بينهما ظاهرة مادية أحد نماذجه قانون التجاذب، وكرة القدم واقع نموذجه الكرة، واللوحة المستديرة واقع نموذجه الدائرة. . . وهكذا.

والنموذج ضروري لإدراك الواقع؛ بل إن الإدراك ليس إلا تكوين النماذج. والواقع دائمًا أغنى وأخصب وأعقد من النموذج العقلي الذي به يدرك. خذ مثلاً واقع التعرجات والانحناءات والتجاويف في شكل أي كيلو متر من شاطئ مصر الشمالي. كيف ندركه في ذهننا. . . وكيف نمثله في نموذج تفاعله مع أمواج البحر؟ لا بد من التبسيط. . . نمثله كقوس من دائرة أو كقوس من (سيكلويد).

خذ مثلاً أمواج البحر وما يحدث لجبهتها قرب الشاطئ من تداخل وانعكاس وحيود وما يحدث لباطنها من تقليب وما يحدث لقممها من انكفاء لا بد من تبسيط هذا كله بنموذج عقلي.

(أ) فليست هي مسلمات ـ بديهيات واضحة بذاتها لا يمكن، وليس من الضروري البرهنة عليها. . . مثلاً تتحرك أمواج البحر نحو الشاطئ، هذه بديهية.

(ب) وليست هي افتراضات مسبقة عن شكل التفاعل يهدف الباحث للتحقق من قدر صحتها، كأن تفترض مثلاً أن النحر يتم من الغرب للشرق، ولنوضح ماهية هذه الفروض المكونة للنموذج المبدئي؛ تعال ننظر لمكونات النموذج.

١ ـ نموذج لمادة الأجسام المتفاعلة. . . فروض عن تغيرات كثافة مياه البحر، عن درجة تماسك رمال الشاطئ، فروض تحتمها قصور

معرفة الباحث بهذه الخواص، إما لضعف أجهزة القياس أو لغيبة وسائل نقلها عن آخرين.

٢ ـ نموذج للمكان: لشكل الحيز المكاني ولانحناءات جداره وحدوده لكل الأجسام المتفاعلة... نموذج يمكن وصفه برموز رياضية على شكل منحنيات هندسية أو يمكن وصفه عدديًا.

٣ ـ نموذج للقوىٰ الفاعلة... أي القوى تهمل وتستبعد، ويفترض ضعف تأثيرها. وأيّها نهتم بدراسة تأثيرها. كأن نهمل حيود وانعكاس الأمواج وحركة التيارات البحرية وقوى المد والجزر، ونهتم بانكسار الأمواج، وبالتقليب الباطني فيها... والباحث يفعل هذا حسب هدفه من البحث، وحسب درجة التعقيد التي يتمكن من التعامل معها ففي المثال السابق يهتم الباحث بأثر التقليب الباطني ولا تهمه التيارات.

٤ ـ نموذج لعلاقات القوى وتحولات الطاقة: وهنا يحتاج الباحث إلى العودة إلى قوانين الديناميكا الأساسية... القوانين التي تصف كيف تنتقل الكتل المائية مع الأمواج، وكيف تتحول الطاقة الموجبة لطاقة احتكاكية تخلع رمال الشاطئ وتفتتها وتنقلها... وهذه القوانين ليست بدورها إلا نماذج وجدها ومثلها باحثون سابقون، وارتأى المجتمع العلمي أن لها قدرة معقولة على التفسير... ولم يجد مبدع جديد نموذج أدق تفسيرًا حتى لحظة إجراء البحث.

٥ ـ نموذج للزمن: لتغيرات القوى مع الزمن، للوحدة الزمنية التي بها ندرك التغير: فمن يريد بحث التغيرات في حركة أمواج البحر عليه أن ينظر كل ١٠ دقائق على الأقل، ومن يريد بحث التغيرات في شكل الشاطئ نتيجة النحر، عليه أن ينظر كل ١٠ ساعات مثلاً. كثرة النظر مكلفة جهدًا ومالاً، ولذا من المهم تحديد حدها الأدنى الذي يجعل الباحث يبصر ما يبحث عنه...

وإذن ما بين القصور في أجهزة الرصد والقياس، والحدود في معرفة الباحث بالقوانين الحاكمة، والقيود المفروضة عليه من داخل تحيزاته

واهتماماته وموارده من الوقت والمال: يولد النموذج، محاولة لإدراك الواقع، اجتهاد في تفسيره، ليس إلا.

ولأن لغة الرياضة ورموزها طيعة ومركّزة، وقادرة على وصف الكميات والاتجاهات، يصوغ الباحث الهندسي نموذجه بمفرداتها، فيتبلور النموذج ومكوناته من الفروض في أحد شكلين:

الأول: ـ هو قيم عددية ـ تقديرية أو مقاسة ـ لبعض أو كل الخواص الفيزيائية أو الكيميائية أو الميكانيكية لمواد الأجسام المتصادمة أو المتحاكة، أو المتداخلة؛ ولأن الحدود غالبًا تكون معقدة الطبوغرافية؛ فلا بد من حدوث تقريبات وتبسيطات في هذه الأرقام... وتصف هذه المقادير الرقمية في مصفوفات مستطيلة.

الثاني: ـ علاقات تربط بين العناصر المختلفة... يرمز لهذه العناصر برموز رياضية، وتوضع العلاقات في شكل معادلات رياضية... وهذه تنقسم إلى ثلاثة أنواع بحسب طبيعة ما تربطه وعلاقته بالزمان والمكان، فهناك معادلات جبرية أو مثلثية، وهذه ثابتة في الزمان، منتظمة في المكان، وهناك معادلات تفاضلية تصف التغير في الزمان والانتقال في المكان بالنسبة إلى أي جسيم مادي في كل من الأجسام المتداخلة، وهناك معادلات تكاملية تصف احتفاظ الأجسام المتداخلة بمجموع مادتها، أو محتوى طاقتها الكلية، أو زخمها الكلي.

وكما وضحنا سابقًا أن هذه المعادلات ليست إلا تعبيرات رياضية عن درجة المعرفة الموضوعية لطبيعة العلاقة التي تحاول وصفها فهي تعكس بأمانة كل النقص والذاتية الكامنة فيها. وتعقيد رموزها لا يعني بالضرورة زيادة دقتها أو قدرتها على التفسير، وإنما قد يعكس تشوش فهم صانع النموذج: الباحث. المعادلات الرياضيّة (وقبلها المصفوفات العددية) ليست إلا تمثيل بلغة رمزية خاصة للنموذج الذهني الذي كونه الباحث باستقرائه للملاحظات الجزئية التي جمعها بنفسه، أو خلال قراءاته، أو بالاشتراك مع مجموعته البحثية.

بتفصيل أكثر يمكن القول إن هذه المعادلات هي التعبير الأنيق عن كل التحيزات الواعية وغير الواعية للباحث... فهو يختار عوامل أو قوى، ويركز عليها، ويصفها بأنها جوهرية، وأساسية، وهامة، ومحورية؛ ويختار عوامل أُخرى، ويصفها بأنها هامشية سطحية؛ ويبرر بهذا إهمالها واستبعادها، وحتى العوامل أو القوى التي يصفها بالجوهرية عليه أن يختار مرة ثانية ـ بطريقة «حدسية» الشكل الذي تتغير به، ويسمى اختياره ـ نموذجه الذهني لإدراك الواقع ـ «قانونًا»!!.

وقد يبدو هذا الكلام غريبًا على الباحثين في العلوم الإنسانية الذين يتعاملون مع وحدات تحليلية معقدة كالشخصية الفردية أو الأسرة أو القبيلة أو الطبقة، تبدو إلى جوارها الوحدات التحليلية في العلوم الطبيعية (الألكترون في الفيزياء، الجزيء في الكيمياء، الخلية في النبات والحيوان، الجسيم في الميكانيكا... مثلاً) أقل تعقيدًا وأقل احتياجًا للتبسيط والحذف. في هذا الاعتقاد جزء من الحقيقة، وهو أنها ـ أي الوحدات التحليلية في العلوم الطبيعية ـ أقل تعقيدًا؛ لكن هي بذاتها معقدة جدًا، فالعالم الصغير، للذرة مثلاً، هو انعكاس للعالم الكبير للمجموعة الشمسية. والكون الباطن، في نفس الإنسان مثلاً، هو صورة لها نفس التعقيد والخصوبة، للكون الظاهر في آفاق الكون، والمتناهي في الصغر هو الوجه الآخر للامتناهي، والذي يلامس المتناهي في الكبر وجهه الأول، وإعجاز الله في خلقه، وعمق الغنى فيه هو نفسه سواء نظر الإنسان لمجرة درب التبانة، أو نظر لجناح بعوضة... وحركة المجتمع التي تموج بدفع الناس بعضهم لبعض، وتصادم الطبقات، وتشابك المصالح، يماثله في زخمه وغناه حركة الألكترونات في ذرات الأوكسجين التي تكون جزيئات الماء المتصادمة المتدافعة في عشوائية مثيرة في كوب ماء... فما بالك بأمواج البحر الهادرة المضطربة المتكسرة قرب الشاطئ.

والانحياز ليس فقط في «القوانين» المصاغة رياضيًا في معادلات، وإنما أيضًا في الأرقام المصفوفة في ذاكرة الحاسب، فإن كانت تقديرية فهي بداهة محملة بدرجة إدراك الباحث للخاصية موضع التقدير. وإما إن

كانت مقاسة بجهاز فلنمعن النظر في منابع الانحياز فيها. . . **أولاً** مدى ملاءمة سعة الجهاز للخاصية موضع القياس، ومدى قدرته على إبصارها، ومدى دقته في رصدها، **وثانيًا** هناك التغير الذي يحدث في الخاصية ذاتها أثناء وبسبب عملية القياس والنظر والرصد فيما اكتشفه «هايزنبرغ» في ميدان ميكانيكا الكم، وسماه بقانون استحالة اليقين. **وثالثًا** هو الإنسان القائم على الجهاز، إنسان لدرجةِ تركيزِه حدودٌ، لحدَّة انتباهه حدود، ولحالته النفسية أثناء القياس طاقة، يؤثر مجالها في موضوعية تلك الأرقام المرتبة بأناقة في مصفوفات.

رابعًا: تشغيل النموذج بين العقل التحليلي والحاسب العددي

والآن لنعد للباحث مصمم النموذج، هو حتى الآن استخدم ما يشبه منهج الاستقراء في بلورته للقوانين ـ المعادلات، مبتدئًا بملاحظاته الجزئية عن عملية التفاعل الهندسي، ومسجلاً لخواص المكان والمادة في مصفوفات؛ ولكنه لم يسمح للتفاعل أن يحدث بعد، لم يسمح للقوى أن تؤثر في الأجسام فتحركها فتتصادم وتتحول الطاقة وتنتقل وتتوزع بعد؛ لكأنه حتى الآن جهز أمواج البحر للحركة، وجهز الشاطىء لتلقي ارتطامها به. . . ولكن لم يسمح لهما بالتداخل، بالارتطام والنحر والانكسار. . .

هنا تجيء مرحلة تشغيل النموذج، أي مرحلة حل المعادلات معًا، وتخصيص حلولها في الخواص المقدرة رقميًا في مصفوفات. وتلك مرحلة يحتاج فيها الباحث إلى ما يشبه منهج الاستنباط لعلم الرياضة الذي طور طرقًا كثيرة لحل المعادلات. وهذه تنقسم إلى نوعين:

١ ـ طرق تحليلية تحتاج إلى ورقة وقلمًا وذهنًا مدربًا مركزًا.

٢ ـ طرق عددية تحتاج إلى الحاسب الآلي وإلى تدرب على لغته ورموزه.

ولكل منها ميزات وعيوب.

فمن حيث القدرة على حل معادلات أعقد تصف ظواهر أعقد تتفوق الطرق العددية، فالمستخدم للطرق التحليلية محدد بشروط تضع سقفًا على المعادلات الحاكمة، لعل أهمها شرط الخطية، أو شرط أن واحد زائد واحد يساوي اثنين، ففي الطبيعة الغنية واحد زائد واحد يساوي أي شيء... لأن الإضافة ليست جبرية، وإنما هي تفاعلية اندماجية، فرجل وامرأة يساويان كيانًا معقدًا... من نحن... خصبة العمق تأتي خصوبتها من انطلاق قوى تفاعلية وطاقات اندماجية في كل منهما لم تكن موجودة في أيٍّ منهما بمفرده... وكذا في الفيزياء أكسجين وأيدروجين يساويان كائنًا جديدًا هو الماء... الطبيعة والكون والإنسان والمجتمع، أساسًا لا خطية لا جبرية، إنما هي اندماجية تفاعلية، خلّاقة متحولة، في حالة موت وميلاد مستمرة.

وقد أضاف الحاسب الآلي هذه الإضافة للبحوث الهندسية، فإنه أطلق الباحثين من قيود المعادلات الخطية، إلى رحابة المعادلات اللاخطية، ومكنهم من أن يغوصوا في أسرار الطبيعة الخصبة، وبدا أنه ذلك الساحر الذي يمكننا من أن نلقي إليه بنموذج رياضي من معادلات لاخطية معقدة، ومصفوفات رقمية متعددة الأبعاد، وهو بكفاءته وسرعته - سيخرج لنا بالحل الشامل والوصف العميق. وبدا للحظة أن الحلول التحليلية أصبحت طرازًا قديمًا عتيقًا؛ ولكن...

اكتشف الباحثون أن الإفراط في تعقيد النموذج لا يعين في أحيان كثيرة على فهم تعقيد الواقع، وجدوا أن بحوثهم تحوّلتْ إلى حشد لأرقام هائلة في مصفوفات ضخمة، وحشد لمعادلات مركبة لاخطية مجهزة للحل العددي. وتخرج النتائج من الحاسب الآلي في الشكل الذي دخلت به، حشود هائلة من الأرقام تطبع في حشود هائلة من الجداول أو ترسم في حشود هائلة من المنحنيات. ووسط هذا الحشد المزدحم يتيه عقل الباحث في البحث عن معنى ما يحدث من تفاعل، عن تفسير تحولات الطاقة. عن إدراك السر المستغلق وراء انتقال الرمال من هذه الربوة في الشتاء ووراء نحر ذلك التجويف في هذا الشاطئ في الصيف.

وهنا يجد الباحث الذي يؤرقه البحث عن معنى يضيء ويكشف، ودلالة للنتائج تربط وتفسر وتتنبأ، يجد أنه محتاج إلى نموذج أقل تعقيدًا يمكن حل معادلاته تحليليًا والسر في هذا بسيط أن الحلول التحليلية تعتمد على أساليب العقل في التحليل والتصور، وعلى قوانين المنطق في البرهنة والتركيب، وهي بهذا تمكن العقل المدرك من النفاذ برفق للمعنى أي لعلاقة يمكن للعقل تصورها بين عناصر المسألة الهندسية، بين سرعة وارتفاع واتجاه وزخم الأمواج البحرية، وبين تقلبات ودورانات وانتقالات حبيبات الرمال في القاع والجدران، وعلاقة كل هذا بتوقيت هبوب الريح وارتفاع المد والجزر. . .

القضية ليست في تفضيل أحد الأسلوبين على الآخر، وإنما هي في معرفة أي مقال لأي مقام، أي أسلوب لأي مرحلة. ففي بداية البحث، يرى الباحث الاستعانة بالطرق التحليلية في حل معادلات مبسطة لينفذ لجوهر التفاعلات وقواعد التحولات الرئيسية. ثم يبدأ في التفصيل والتعقيد تدريجيًا، محاولاً في كل درجة من درجات السلم الهابط في أعماق الخصوبة الواقعية ألا يفقد بصيرته وألا يجعل سهولة الحاسب الآلي تغويه وتبعده عن غايته في الفهم. فإن حدث وذهب للحاسب الآلي قبل أن يقبض يده على قعر المسألة سيجد أنه يسأل الأسئلة المهزوزة البعيدة عن الجوهر، ولا يتوقعن - من آلته - إلا أن تجيبه على قدر أسئلته!!

خامسًا: النتائج وانحيازات المعايرة والمصداقية والتفسير

والآن لنتصور أن النموذج قد تمّ تشغيله، وخرجت النتائج سواء كانت على شكل صيغ رياضية أو مصفوفات رقمية أو منحنيات، فعلى الباحث أن يتأكد من درجة اقترابها من الحقيقة، درجة ثقته فيها، وليس فقط ليقنع الآخرين بها، وإنما ليقتنع هو أيضًا. ولأن البحث هو غوص في مجهول، وكشف لأرض لم يسبق وطأها تصبح قضية الصدق - حسنًا - معقدة.

الاختبار الأول هو المعايرة والاختبار الثاني هو المصداقية. . .

المعايرة هي المقارنة مع يقين مؤكد حدث في الماضي، هو ضبط النموذج العام لكي يفسر/يرى واقعًا محددًا خاصًا، ومشابهًا للواقع الحاضر، لكنه حدث في الماضي، وكيف يحدث هذا؟ بتغيير الأرقام المعبرة عن الخواص المادية والمكانية بحيث يمكن لمخرجات النموذج (نتائجه) أن تفسر تلك المسألة الهندسية المشابهة...

لنفرض مثلًا أن النموذج الحاضر مصمم ليدرس نحر شاطىء مصر الشمالي بجوار ميناء دمياط... ولنفرض أن الباحث يملك بيانات عن قياسات دقيقة عن ظاهرة نحر شاطىء أمريكا الشرقي قرب مدينة بوسطن بيانات تشمل خصائص الأمواج وتحركات الكتل الرملية، يحاول الباحث أن يستبدل أرقام مصفوفة الخواص المادية المكانية، والتي تلخص جغرافية وطقس وخصائص بحر وشاطئ دمياط بتلك المناظرة لبحر وشاطئ بوسطن، ويشغل نموذجه ويقارن نتائجه بتلك القياسات عن تحركات الكتل الرملية في بوسطن... وبقدر تقارب النتائج يقول إنه عاير نموذجه على بيئة «مشابهة». المشكلة هنا واضحة؛ إنه ما معنى التشابه هنا... فالخواص المادية والمكانية والجغرافية والطقسية يصعب تلخيصها في أرقام ومصفوفات مهما كان تعقد المصفوفات ووفرة الأرقام؛ لأن التفاعلات في بوسطن بين الهواء والماء وقاع البحر قد تختلف كيفيًا عن التفاعلات المناظرة في دمياط!!

والاختبار الثاني هو المصداقية، وهو اختبار قدرة النموذج على تفسير سلوك الأجسام المتفاعلة في العملية الهندسية خلال مداها الزمني المفترض. وهناك وسيلتان لذلك... الأولى مقارنة نتائج النموذج بنموذج آخر أنشأه وشغله باحث آخر مستخدمًا رؤية مختلفة. والثانية مقارنة النتائج بقياسات واقعية تجري بأجهزة وبطريقة وفي أماكن وأوقات يحددها الباحث.

مثلًا، يقارن الباحث نتائج نموذجه في دراسة تأثير أمواج بحر دمياط على نحر شاطئه بنتائج نموذج آخر استخدم أسلوبًا آخر في حل المعادلات، أو اهتم بقوى وأهمل قوى بطريقة مختلفة؛ كأن أكون في

نموذجي قد ركزت على تأثير انكسار الأمواج وتقلبها الباطني بعد انهيارها، بينما باحث آخر قد ركز على تأثير حيود الأمواج وتغيرات عمق قاع البحر. وبديهي هنا أن المقارنة تكون بين شيئين مختلفين، وليس بين شيء حق والآخر باطل، فهذا المنظار يرى الوجود ورديًا، وهذا المنظار يرى الوجود مشربًا بالزرقة، اختلاف لا يثبت ولا ينكر المصداقية.

أما استخدام القياسات الواقعية في منظومة رصد شاملة فما أصعب أن يكون شامًلا موضوعيًا، وما أسهل أن يكون جزئيًا ذاتيًا. ما أسهل أن نختار أماكن القياس بحيث تثبت أن النموذج جيد. ما أسهل أن نختار مواقع قياسات سرعات الموجات أو توقيتات هذه القياسات ونوائمها مع قياسات للكتل الرملية المتحركة بحيث تبين وتوضح ما نريد مسبقًا أن نبينه ونوضحه. ومما يسهل مرور هذه الممارسات، تعقيد النموذج وهيبة شكل منتجاته سواء هيبة الصيغ الرياضية أوهيبة الجداول الرقمية الخارجة من فم الحاسب الآلي.

فكما أن التبسيط والتقريب يخفي لطف الأسرار ويُعمّى عن الإبصار رهافة الخصوبة في الكون، كذلك يخفي التعقيد المفرط وحدة المبادئ الحاكمة، وعمق الصلة التي توحد بين الظواهر المتنوعة. وفي عالم البحوث الهندسية المعاصر نأخذ نحن أمراض هذه البحوث التي صيغت مبادئها في الغرب، أمراض التفتيت والتشيُّؤ، وإغراق مستخدمي النموذج في غلالة مهيبة من الرموز والأرقام والمصطلحات، تخفي الانحيازات والتناقضات والتقريبات «والتقييفات» التي مارسها الباحث. في الغرب، العلم وبحوثه ـ ككل شيء آخر ـ سلعة يجب تسويقها وبيعها وإغراء المستهلك بنفعها، وفي سبيل هذا الغرض، يمكن أن يتحول الباحث ـ دون وعي مباشر ـ إلى مشارك في هذه التظاهرة الإعلانية التي تطمس همسات الحقيقة.

سادسًا: ملخص لمصائد الانحياز في البحوث الهندسية

يبين الشكل التالي العملية البحثية من أول خطوة إلى آخر خطوة، كما تتم في المجتمع الممول للبحث، وفي الجماعة الباحثة، وفي المجتمع

المستفيد من البحث. . . وفي كل مرحلة أبواب للانحياز، وأنماط للنسبية والذاتية، في المرحلة الأولى (١)، وفي الأخيرة (٧) تكمن مصائد الانحياز في المجتمع الحاضن للبحث. . . وفي المراحل الوسيطة (٢) حتى (٦) تكمن مزالق الانحياز في الفرد أو الجماعة الباحثة.

١ الإحساس بمشكلة هندسية. الرغبة في تحقيق هدف هندسي.
٢ ملاحظات وتأملات وقياسات. قراءات في بحوث سابقة.
٣ تخلق فكرة محورية مبدئية. صورة ذهنية. نماذج لعناصر المسألة.
٤ التبلور: القوانين في معادلات رياضية والخواص في مصفوفات رقمية.
٥ تشغيل النموذج. إحداث التفاعل. حل المعادلات.
٦ معايرة النتائج واختبار مصداقيتها.
٧ استخدام النموذج في تفسير الماضي، والتنبؤ بالمستقبل، والانتفاع به في التصميم والإنشاء والتحوير.

تعديل النموذج وتطويره

ما يميز المجتمعات الغربية انفتاح فكرها النقدي، والذي يجبر الباحثين على التعديل والتطوير المستمر، أما في مجتمعاتنا فنحن غارقون في العاطفية الذاتية التي تتأرجح بنا بين نقيض تقديس النماذج الرياضية، وكهنوت الحاسبات العددية، وبين نقيض الاستهانة البائسة من إمكانية التوغل برفق وتواضع في أسرار الطبيعة في شك فطن، وإدراك يقيني أن الكمال لله وحده، وأن الإنسان مستخلف ليعلم الأسماء كلها.

القسم الخامس: ملامح منهج إسلامي للبحث في العلوم الهندسية

هنا نأتي لأصعب وأهم الأجزاء في هذا البحث. هنا نواجه السؤال العسير: إبداع البديل. في الأجزاء السابقة كنا مشغولين بالماضي

وإرثه ومعاركه، والآن أوان الانشغال بالمستقبل. تخيل معي أننا الآن سنة ٢٠٥٠ مثلاً، قد استنزفنا كل معاركنا الداخلية حول الأصالة والمعاصرة، وتطهرت عروق كل تياراتنا الفكرية من الانشغال المحموم بالغرب. تخيل معي أنا عبرنا كل مستنقعات هذا الزمن الرديء وأصبحنا وحدنا، لم يعد أمامنا آخر نشتبك معه، وإنما أنفسنا... وأمامنا مهمة واحدة عاجلة، أن نبني بحرية حياتنا الجديدة، وانظر معي للعنوان وتأمله، تأمل تلك الصفة التي وصفت بها منهج البحث؛ صفة إسلامي المتضمنة؛ هنا هي أن منهج البحث العلمي هو أحد ثمار شجرة الحضارة، أما جذورها العميقة فتمتد في تصورها للإنسان وللكون ولله وفي نظرتها الكونية إلى الأصول الإسلامية، فللحضارة الغربية نظرتها الكونية، قيمها الحاكمة التي ينبع منها منهج غربي للبحث العلمي. وكذا نحن.

نعم نحن، ألسنا مُقْبِلين على دورة جديدة للنهضة الحضارية سيشهدها - بإذن الله - القرن ٢١. ألم يئِنِ الأوان للاعتراف بأن جذورَ نظرتنا الكونية أسسُ قيمنا الحاكمة، وأن تصورنا لجوهر العلاقة بين الإنسان والكون والله كلها راسخةٌ في الإسلام، قيم أوحى الله بها لخاتم أنبيائه ﷺ. إن منهجنا للبحث العلمي لن يكون إلا منهجًا نابعًا من هذه النظرة الكونية الإسلامية...

كيف؟ هذه هي مهمة جيلنا. مهمة لها شقان... الأول أن نصوغ النظرة الكونية الإسلامية بلغة عصرنا، وبرموز تحديات عصرنا كما صاغتها كل أجيال المسلمين منذ وفاة النبي ﷺ، فنجحت أجيال وأخفقت أُخرى... الأجيال التي نجحت هي التي أبدعت رؤية مجددة لذاتها. والشق الثاني أن ننتشر في أرجاء الأرض والسماء والبحر والفكر والعلم والفن والتكنولوجيا نبحث ونكشف ونفهم وندرك ونعمل الصالحات.

في الصفحات القليلة القادمة أقدم خواطري الخاطفة... عن ملامح المنهج الإسلامي للبحث النابع من نظرة كونية إسلامية... خواطر هي بذور تساؤلات أكثر منها ثمار إجابات.

تتبدى ملامح المنهج الإسلامي للبحث العلمي في ثلاث نواحٍ هي

أولاً: موضوع العلم، أو فيم نبحث، **وثانيًا**: أسلوب أو منهج العلم أو كيف نبحث، **وثالثًا**: غاية وهدف العلم أو لماذا نبحث. وفيما يلي نفصل هذه العناصر.

أولاً: فيمَ نبحث؟ موضوعات وميادين البحث العلمي

(أ) الكون كله كتاب الله المنظور، كل ما فيه آية تشير إلى الحق.

الكون الخارجي اللاإنساني: السماوات والأرض، الآفاق.

والكون الداخلي الإنساني: جسم ونفس الفرد والمجتمع، أنفسنا.

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].

(ب) سنن حركة البشر والحضارات: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِى ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢].

سنن حركة الجمادات والنباتات والحيوانات في السماء وفي الأرض: ﴿يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ﴾ [الرحمن: ٣٣] و﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

(حـ) فيم ينفع الناس ويصلح في الأرض.

اكتشاف الطيبات التي سخرها الله لنا في الأرض وفي السماء ﴿أَلَمْ تَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [لقمان: ٢٠].

ثانيًا: كيف نبحث؟ أسلوب البحث العلمي ومنهجه

(أ) الملاحظة والرصد الحسي: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥]... و﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۝ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۝ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۝ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧ - ٢٠]... ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥]...

وهنا يدخل كل ما يمكن أن يبتدعه الإنسان من أجهزة تزيد قدرته الحسية على الرؤية (الميكروسكوب، التليسكوب)، والسمع (أجهزة التنصت، الرادار).

(ب) **استعمال العقل**: وهنا قد يطول الاستشهاد بآيات قرآنية لكثرة الأفعال المعرفية فيها: اقرأ. تفكر. اعقل. تدبر. تفقه. تبصر. اذكر. تذكر. أفعال تهدي الإنسان إلى أن الله أنعم عليه بأداة البحث الرئيسية وهي العقل، أليست وظائف التذكر والإدراك والتخيل والاستنباط والتأمل والاستدلال والتفكير والتحليل وظائف عقلية؟ أليس العقل الإنساني هو القادر على إثارة وصياغة التساؤلات وعلى تمحيص واختبار الإجابات؟... وهل هي صدفة أن الله الذي أذن لأنبيائه أن يكون لهم معجزات حسية، اختار لخاتم أنبيائه معجزة عقلية، معجزة تخاطب عقل الإنسان وتدعوه منذئذ لتطوير هذه النعمة وتنميتها وتعميقها. هذه الوسيلة لمعرفة الحق.

(حـ) **الخبرة المتخصصة**: وهذه تعني بصفة عامة أن الرغبة العارمة في معرفة الكون دفعت الإنسان لاستنباط وسائل تعين المنهجين السابقين. وفي ميدان البحث في العلوم الهندسية ابتدع العلماء (المسلمون في القرون ٩ ـ ١٢ والغربيون في القرون ١٦ ـ ٢٠) وسيلتين متخصصتين:

١ ـ **التجريب والاختبار المعملي**: وهذه وسيلة لمعاونة الملاحظة والرصد الحسي للطبيعة في تفاعلها التلقائي. هنا يصمم الإنسان ظروفًا خاصة معملية تضع جزءًا من الطبيعية في شروط صناعية تمكنه من أن يستخلص أو يبصر أو يقيس خواصًا معينة لها.

٢ ـ **الرياضة**: وهذه وسيلة تعين العقل. فاللغة الرمزية للرياضة تمكننا من صياغة العلاقات السببية في معادلات مختصرة وهياكل البرهنة المنطقية التي تشتملها أبنيتها النظرية تعين العقل على تحليل المسائل وتمحيص مفرداتها وتركيب كلياتها في منطق العقل.

ولقد أضاف العلماء الغربيون وسيلة متخصصة ثالثة في القرن ٢٠، وهي الحسابات الآلية والتي سبق الحديث عما تيسره من التعامل مع الأرقام الضخمة الكثيرة، وفي إجراء حلول تقريبية للمعادلات الرياضية. وفي عرض نتائج النماذج بطريقة واضحة.

(د) الإيمان أن الحق واحد. . .

الحقيقة، أي حقيقة، هي جزء من الحق المشتمل على كل الحقائق، والله هو خالق هذه الحقائق المتنوعة وبما أن الله واحد فالحق واحد. وهذا اليقين يؤدي إلى الآتي:

١ ـ تتنوع مظاهر حركة الأجسام في الزمان والمكان، لكن تحكم هذه الحركة قوانين بسيطة، مثلاً قوانين حفظ الكتلة وحفظ كمية الحركة وحفظ الطاقة في الميكانيكا، وقوانين ثبات سرعة الضوء، وثبات القوانين في الإطارات المرجعية المختلفة، واستحالة مراقبة أو قياس أي كمية طبيعية دون التأثير في المنظومة المشتملة عليها، في علم الفيزياء. كلها قوانين سهَّل الإيمان بوجودها اكتشاف مئات الارتباطات الجزئية بين الكميات الطبيعية. . .

٢ ـ بما أن الحق هو الله، وبما أن الله هو البديع، والظاهر/الباطن يكون لدينا هنا معايير تهدينا في صدق المعادلات أو النظريات أو النماذج المعرفية. . . وتلك هي:

(أ) البساطة والوحدة والتناسق والانسجام الداخلي.

(ب) التماثل (وجود الشيء ونقيضه: سالب موجب ـ شمالي/جنوبي).

(ج) الجمال الفكري (القدرة على الجمع بين ظواهر تبدو شديدة الاختلاف في ارتباطات بسيطة مثلاً: الطاقة = الكتلة × مربع سرعة الضوء. . . أو استقامة الانحناء في الفضاء الكوني في نظرية النسبية العامة)، أي أن النظريات المتسمة بالتعقيد والانفراط والانحياز تجاه أحد النقائض والبشاعة الفكرية أو الضيق المفرط في مجال استخدامها هي

نظريات يجانبها الصواب... ويداخلها الاعوجاج.

٣ ـ استحالة وجود أي تناقض بين الوحي الإلهي والعلم الإنساني. وظهور أي تعارض معناه نقص معرفتنا في هذه اللحظة التاريخية، وحافز لنا لاستكمال علمنا الإنساني بحيث يطابق ويتفق وينسجم مع الوحي... فالله يدعونا أن نستزيد من العلم لنعرفه: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣] فكلما رأينا أكثر في آفاق الأرض وأجواز السماء، وكلما عرفنا أعمق في نفس وجسم الإنسان: اقتربنا أكثر من الله، الحق، خذ هذا المثال. لو قرأنا الآية التالية من ٥٠ سنة لرأينا بينها وبين ما نعلمه تناقضًا: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ [النور: ٤٠].

لأننا وقتها كنا نعلم وجود نوع واحد من أمواج البحر، تلك هي الأمواج السطحية المدفوعة بالرياح والمتموجة بفعل ثقل الكتلة المائية. لكنا الآن وبعد أن علمنا أن الموج السطحي من تحته موج داخلي يدفعه الاختلاف في درجة حرارة الكتل المائية، رأينا أن التناقض زال. أي أن الإيمان باستحالة التناقض يمكن أن يدفع العلماء في البحث عن تلك الأمواج التحتية، والتي ذكرها الحق في الوحي في ﴿فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ﴾ [النور: ٤٠].

ثالثًا: لم نبحث؟ الحوافز العميقة والغايات العليا للبحث العلمي

* **التمتع بزينات الحياة الدنيا:** إشباع شهوة المعرفة، إرضاء فطرة حب الاستطلاع، تغذية عقولنا النهمة المتسائلة التي لا تكف عن التساؤل منذ بداية نطقنا للكلمات، وسماعنا للأسماء وكأننا نريد أن نكون مثل أبينا آدم نعلم الأسماء كلها.

* **عبادة الله والتقرب منه:** العلم أحد طرق التقوى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]، وذلك لأن العلم هو طريق إرضاء أرواحنا القلقة في ظلام جهلها بنفسها وبالآخرين، وبالكون الشاسع الذي وضعنا الله فيه... بالعلم نقترب من اليقين المطمئن... العين الجاهلة

لاتبصر، والأذن الجاهلة لا تسمع، والفؤاد الجاهل لا يرضى، والعقل الجاهل لا يضيء... ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٧]، ولهذا فإن أعمق رغبات الروح هو أن نعرف الله أي نعلم الحق.

* أداء أمانة الاستخلاف

استخلاف الله لآدم ولبنيه في الأرض تكريم له وابتلاء: ﴿قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ١٢٩] هذا هو الابتلاء أما التكريم فتبينه الآية التالية: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [النور: ٥٥]. والأمانة الثقيلة على كاهل من يرزقه الله قدرةً على البحث العلمي هي أن ينفق من هذا الرزق في سبيل الله، فيعلم غيره، ويساهم في تجميل وإصلاح الأرض، وفي تفريج هموم إخوته المسلمين، وفي إعانتهم على بناء حياة حضارية يبتغون فيها من فضل الله في الدنيا. لم يشأ الله أن يمهد الأرض والسماء تمهيدًا كاملًا لنا، ويكشف لنا عن كل نواميسه، لا ولم يشأ أن يجعله وعرًا مستغلقًا، وإنما جعله وسطًا، تحديًا مناسبًا لقدرات الإنسان... تكليفًا بقدر سعة نفسه، وجعل مع كل عسر يسرا: ﴿۞ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾ [الشورى: ٢٧]. ولذا لا بد من الجهد (الجهاد) الإنساني... ومساهمة أهل العلم في الجهاد الحضاري أي الجهاد بالبحث العلمي...

ضوابط البحث العلمي وقِيَمُه كنشاط إنساني

١ ـ العلم ككل أنشطة الحضارة الأُخرى من فنون وصنائع ومؤسسات إنتاجية وخدمية وسياسية وعسكرية ليست غايات في حد ذاتها، وإنما وسائل تستعين بها الأمة على تحقق غايتها العليا: عبادة الله... وإذن العلم لله، الفن لله؛ الحضارة بأسرها لله...

٢ ـ التعامل بعدل وإحسان مع موضوعات بحثنا سواء كانت أشياء أو حيوانات أو نباتات أو كانت بشرًا. سواء كان البشر أقارب لنا أو غرباء عنا... وقواعد العدل والإحسان هي:

(أ) لا نُشَوِّهُ بنية أو شكل موضوع البحث ولا نفسد انسجامه الفطري.

(ب) لا نبدد مادته ولا نستنزف طاقة بغير حق.

موضوع البحث هو الكون وهو ليس ملكًا لنا، وإنما ملك لله... هو وديعة من الله استخلفنا فيها؛ أنفسنا وأجسامنا وأراضينا ومياهنا وهواؤنا وتراثنا وثرواتنا: إنما هي أمانة في أعناقنا: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢] فلنحاول قدر طاقتنا أن نتعامل مع الشيء المبحوث ليس كأنه خصم نغزوه، وإنما كأنه حليف نصادقه، وليس كأنه كائن أصم أعمى بل كائن حي. وهل الخشب والحديد والجبال إلا كائنات تموج بالحياة إن تغلغلنا في أعماقها، ورأينا جزئياتها تنزلق وتتشكل طوال الوقت وألكتروناتها تدور حول نوى ذراتها في مدارات مرحة منتظمة... والمجرات البعيدة تتمدّد وتتباعد، والنجوم السحيقة تحتشد بالانفجارات الهيدروجينية... هل نسينا أن الكائنات كلها تسبح لله لكننا لا نفقه تسبيحها. أما إسراف الحضارة الغربية في استنزاف موارد الأرض وإفسادها للمحيط الحيوي الذي خلقه الله حولها فليس إلا نتيجة للقيمة الغربية الناظرة للبحث العلمي أنه وسيلة الإنسان لقهر الطبيعة وغزوها واستغلالها... ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤].

٣ ـ **موسوعية العلم والفن والحكمة**: التخصص الدقيق ليس فضيلة وإنما هو تضييق للأفق وتسطيح للحكمة... الله واسع كبير ملأ الكون بآياته المادية والروحية، في النطفة وجناح البعوضة، وفي السمع والبصر والأفئدة، في جمال بروج السماء، وفي لطف همس أنفاسنا، في ضخامة الجبال المثلوجة، ورقة الخواطر الدافئة.

وإذن فلنطلب العلم بآيات الله في دنيا المادة والأشياء، الأرض والماء والهواء والكواكب والنجوم، هكذا فلنطلب العلم.

بآيات الله في دنيا الروح، القلب ومشاعره، العقل وأفكاره،

والنفس وقيمها، والأسرة وروابطها، والمجتمع ومؤسساته، لقد عرف أسلافنا هذه القيمة... إن الحكمة ضرورية للعلم، وإن الفن متصل بالعلم، ولذا كانوا موسوعيين يبحثون عن الواحد الحق البديع في كافة تجلياته... فنرى الحسن بن الهيثم مثلاً فقيهًا ولغويًا وموسيقيًا بجانب علمه بالرياضيات والميكانيكا والبصريات...

آن أوان انفتاح العلوم الطبيعية والتطبيقية والهندسية والطبية على العلوم الإنسانية والاجتماعية واكتمالها في كل يتوخى الحكمة الحضارية: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة: ٢٦٩]...

٤ ـ إنسانية العلم: الإسلام هو دين كل الناس، والله رب كل العباد. وإذن فنحن مع الحق في أي مكان؛ لأن الحق هو الله... هو ضالتنا مهما كان شكل ولون ودين وجنس من اختارهم الله لنشره. نأخذه دون حرج ونعطي الفضل لأهله (الأمانة العلمية)... نحن منفتحون على الحق نسمع القول فنتبع أحسنه، سواء جاءنا هذا الحق من الغرب أو من الشرق، من الأسلاف أو من المعاصرين، لكن نحن نعرف أن مسؤولية صنع مصيرنا هي مسؤوليتنا نحن أمام الله... ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ١٠٥]... وإذن لن يجدد حياتنا ويبني حضارتنا إلا سواعدنا نحن.

ملخص للكشوف العلمية للغرب في القرن العشرين...

الغرب؟ مرة أُخرى؟ نعم... فلسنا نريد أن ندخل القرن الحادي والعشرين دون أن نعلم القبس من الحق الذي استودعه الله الحضارة الغربية في قرننا الحالي. في كتاب **«العلم في منظوره الجديد»** شرح واف لهذه الكشوف ولما أحدثته من تغييرات في النظرة الكونية للحضارة الغربية... وهناك ملخص قصير يعرفنا أين هو الآخر. الآن...

الفيزياء: لم تعد الذرة أصغر جسيم وإنما أصبح الألكترون. ولم تعد للجسيمات صفات مادية، كالكتلة والحجم والصلابة، فقط، وإنما أصبح لها صفات موجبة كالطول والتردد والشدة أيضًا، لم يعد الزمان

مطلقًا ممتدًا ومستقلاً تمامًا عن المكان الثابت، وإنما ارتبط الزمان والمكان، وظهر اعتماد شكلهما على ظروف المراقب لهما. لم يعد المراقب محايدًا، وإنما أصبح مشاركًا في صنع الحركة أو الظاهرة التي يرقبها.

المادة وحدها لا تفسر العالم الطبيعي، وإنما لا بد من إضافة وعي المراقب لها، فالمادة والطاقة صورتان مختلفتان لنفس الجوهر، فكما أن المادة تتحول من صورة لأخرى (اتحاد غازي الأوكسجين والهيدروجين يحولهما إلى ماء)، وأن الطاقة تتحول من صورة لأخرى (تحول طاقة وضع مياه الشلال إلى طاقة كهربية يولدها التوربين)، كذا تتحول المادة إلى طاقة بالاحتراق والطاقة إلى مادة بالتبريد والضغط الكثيف... لا يمكن تحديد وضع أو حركة أو خاصية أي كائن طبيعي (جسيم أو موجة) بيقين تام، وإنما بدرجة ما للخطأ.

بحوث فسيولوجيا الأعصاب: النشاط الكهربي والكيميائي للمخ والأعصاب في استقبالها للمؤثرات الحسية القادمة من الحواس شرط ضروري، ولكن غير كافٍ للإدراك الحسي... فيمكن أن ننظر ولا نرى، ونبلع ولا نذوق ونلمس ولا نحس... الشرط الكافي هو الإرادة، هو إرادة الرؤية، إرادة السمع، إرادة اللمس، قال الله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: ٤٢، ٤٣]. المخ يقوم بوظائف التذكر والإحساس والخيال وضبط الحركة وتنظيم إفرازات الغدد، ولكن وظائف الفهم والإدراك والتعليل والربط والتفكير فيقوم بها العقل. وأين العقل هذا؟ تمامًا مثل الإرادة، أو تزيد مثل الضمير والروح، ليس لهما مكان جسدي، الكيمياء والفيزياء والفسيولوجيا والتشريح لا يمكنها إبصارهم، هذا هو الجزء السر في الإنسان، الجزء الحر في الإنسان والذي يملك أن يطيع ويملك أن يعصي الله. وهذا الجزء لا يفنى ولا يموت بعد وفاة الإنسان وفناء الجسم وتحلله.

الفلك وعلم نشوء الكون: في العشرينيات اكتشفنا أن الكون يتمدد ويتسع والمجرات تتباعد، وفي أواخر الثلاثينيات تم تفسير سر استمرار ثبات الطاقة الشمسية من خلال اكتشاف طاقة الاندماج النووي

لذرات الهيدروجين، تركيب الاكتشافين يقول إن الكون له بداية، وإنها كانت من ذرات الهيدروجين، في سنة ١٩٦٥ تمّ اكتشاف إشعاع الأساس الكوني، بقية من أثر الانفجار العظيم درجة حرارته ٣,٥ درجة مطلقة. كل هذا أثبت أنه في لحظة ما منذ ١٢ مليار سنة تقريبًا كانت كل مادة وطاقة الكون معبأة في حيز مكاني أصغر كثيرًا من البروتون، وعندما أمر الله وقال كن: انفجرت هذه المادة والطاقة الهائلة، وظلت تمتد وتكون المكان والزمان بمجراته الشاسعة. ثم شمسنا بكواكبنا وأقمارها وأرضنا معهم.

الكون يتمدد بسرعة حرجة، مناسبة تمامًا ليحدث تطور بيولوجي حيوي على الأرض يظهر في نهايته الإنسان، المشاهد المراقب للكون... الوعي الإنساني تطلب ظهور حياة، والحياة تطلب عناصر ثقيلة، وهذه تطلبت اندماجًا نوويًا من ذرات الهيدروجين، الزمن المطلوب لكل هذا $١٠^{٩}$ سنة والامتداد المكاني للكون $١٠^{٩}$ سنة ضوئية. أي أن سبب أو علة ضخامة الكون هي خلق الإنسان... أما علة خلق الإنسان فهي أن يعبد الله.

وكما أن للكون بداية محددة، له عمر محدد ونهاية محددة، تلك هي القيامة التي لا ريب فيها، يوم يسائلنا الله عما فعلنا بالأرض التي استخلفنا عليها. فلندعو الله معًا أن يكون جوابنا أننا بنينا فوقها حضارة عربية إسلامية تدعو للخير، وتأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر.

المراجع

*** الحوارات:**

استفدت كثيرًا من حوارات عميقة مثمرة مع أصدقاء كثيرين، مع أشخاصهم ومع كتاباتهم.

أذكر منهم الدكاترة حامد الموصلي، وعبد الوهاب المسيري، وسيد دسوقي، ومحمد عامر، والأساتذة طارق البشري، وعادل حسين، ومحمد عمارة، ونبيل مرقس.

*** القراءات:**

١ ـ إعادة تشكيل العقل المسلم، د. عماد الدين خليل، الدوحة: **كتاب الأُمة**، ١٩٨٣.

٢ ـ **وعود الإسلام**، روجيه جارودي، القاهرة: مدبولي، ١٩٨٥.

٣ ـ **الإسلام والفلسفة والعلوم**، أربعة محاضرات نظمتها اليونسكو، ١٩٨١.

٤ ـ **ضحى الإسلام**، أحمد أمين، القاهرة: النهضة المصرية، ١٩٧٧.

٥ ـ النماذج، أدوات لتشكيل الواقع، «**مجلة العلم والمجتمع**»، ١٩٨٢.

٦ ـ العلم في منظوره الجديد، «أغروس وستانسيو»، الكويت: **عالم المعرفة**، ١٣٤، ١٩٨٩.

٧ ـ مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام، د. أحمد سعيدان، الكويت: **عالم المعرفة**، ١٣١، ١٩٨٨.

٨ ـ تراث الإسلام، «شاخت وبوزورث»، الكويت: **عالم المعرفة**، طبعة ثانية ١٢، ١٩٨٨.

٩ ـ **التراث العلمي للحضارة الإسلامية**، د. أحمد فؤاد باشا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤.

٥ ــ الذكاء الصناعي

بين الآلي والإنساني

د. أسامة القفّاش و د. صالح الشهابي

١ ـ الإنسان والآلة:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [سورة ق: ١٦].

منذ أن عرف الإنسان الأدوات واستخدم الآلات وهو يشعر بنقصه الكامن ويستشعر ضعفه الفطري. والأدوات والآلات هي سبيله لتخطي هذا النقص والتغلب على هذا الضعف. والجنس البشري واحد في طموحاته وتطلعاته. وكذا في تاريخه الروحي وليس فقط في تكوينه البيولوجي[١] ومع هذا يمكن القول إن النسق الفكري الغربي يمثل التجسيد الأمثل لمجموعة من الأطروحات تضع الكم قبل الكينونة والإنتاج قبل المنتج، وتستهدف الاستهلاك واللذة بدلاً من الرضا والتوازن.

على العكس فلقد تطورت النظرة الكونية الشرقية في مصر والهند والصين والعراق لتعطي منظومة أخلاقية متكاملة بلغت غاياتها في نظام ديني متسق يضع مبادئ ومُثُلاً وأخلاقًا وواجبات وحقوقًا للإنسان ويدع له حرية الاختيار بين ما يراه صوابًا أو خطأ، بينما تتميز النظرة الغربية

(١) انظر: Josheph, Chambell, *Primitive Mythology*, (London, Pengiun Book, 1982), p. 5.

الأسطورية الكمية بعدم وجود هذه المنظومة الأخلاقية فمثلاً تقوم آلهة الجرمان والتيوتون بكل أنواع الفظائع والرذائل طالما هناك فائدة من ورائها؛ فعلى سبيل المثال لدينا نصيحة «أو دين» بأن الزنا مرغوب طالما لم يمسك بك الزوج الغيور، ولم تهمس بأي أسرار خطيرة في أذن معشوقتك لحظة الشهوة(٢). ليس هذا فقط بل إن الإيمان بهؤلاء الآلهة ذاتهم مرتبط بمدى الاستفادة منهم ومدى المنفعة المتحصلة من ورائهم. هذا النموذج المعرفي الذي يؤمن بالإله فقط عندما يكون الإله قويًا قادرًا يؤدي بالتالي إلى تأطير الإله داخل النسق وجعله كلي القدرة **Omnipotent** باطشًا ومن ثم فإن النموذج الأول **prototype** لهذا الإله هو ذلك الإله اليهودي الباطش الجبار يهوه بينما بالمقابل يقدم الإسلام نموذجًا معرفيًا مختلفًا يضع الإله خارج النسق وهو الله الرحمن الرحيم. فالرحمة أعلى من القوة والقدرة ولا مجال للمقارنة.

إن تقييم الإنجاز الحضاري للإنسان من خلال منجزاته التقنية الآلية فقط وليس من خلال نظرة شاملة متكاملة للصرح الفكري المعرفي الذي يقدمه والذي يوائم أسلوب حياته هو من منجزات المدنية الغربية، ونموذج عصر النهضة.

٢ ـ عصر الكمبيوتر

بعد الحرب العالمية الثانية تمّ امتصاص الدول المتوسطية الأوروبية عدا يوغسلافيا وألبانيا في بنية الغرب تحت راية الولايات المتحدة. ثم أدمجت بشكل متزايد في إطار سوق أوروبية تحكمها الشركات عابرة القارات(٣). لم يحدث هذا كنتيجة اعتباطية عشواء بل يمكن تفسير انتقال مركز الثقل في العالم الغربي من المتوسط للأطلنطي في ضوء

---

(٢) انظر: Grant, J. op. cit., p 6.

(٣) انظر: S. Amin, op. cit. p 6. تعتبر مؤلفات سمير أمين مراجع هامة في هذا الصدد، وتمثل مصدرًا هامًا من مصادر فكرتنا حول ارتباط النسق الاجتماعي والمحيط الجغرافي بالنسق الفكري والعلمي والأخلاقي.

قانون التطور غير المتكافىء واختراق النسق من أطرافه[٤].

وفي هذا الإطار صارت علوم الميكانيكا والطبيعة من قبيل العلوم القديمة وازدادت الحاجة لعلم حديث يمثل أعلى مراحل تطور هذه المدنية، حيث الكم والقياس والربح هي أسس النجاح.

إن المجتمع الأمريكي يقوم على أفكار أسطورية مثل الاكتشاف والريادة وهو مجتمع ما يدعى بالصفحة البيضاء أو Tabula rasa، هذا المجتمع الذي يتعامل أساسًا بالرقم حيث يقال إن جمال هذه الفتاة يساوي مليون دولار ويحيا على الديون والحسابات التي لا تنتهي، يحتاج هذا المجتمع إلى علوم إحصائية وقياسية وكمية حتى تتحول الأسطورة إلى أرقام واقعية. وتصير الخيالات الكاذبة موضوعية علمية. يحتاج هذا النسق إلى حل أسطوري آلي جديد يبرره. وكان هذا الحل هو الكمبيوتر.

وتعبر كل المصطلحات الأمريكية المستخدمة في علوم الكمبيوتر عن هذا النسق[٥] فعلى سبيل المثال لا الحصر، Hard ware Soft ware وهما المصطلحان الأساسيان في الجهاز ذاته ما هما إلا كلمتان منحوتتان من Soft ناعم و Hard صلد و Ware مخزن أو محل ويرتبط نحتهما بمكان

---

(٤) انظر: Ibid, p 12.

(٥) يمكن مقارنة هذه المصطلحات بالمصطلحات الفرنسية المقابلة وهذا يوضح عدم وجود أي قياسية توحيدية بل تحيز مكاني كامل.
وهناك أيضًا مصطلحات ألمانية وأخرى روسية وهكذا. وتعبر مشكلة الترجمة للعربية عن واقع الخضوع للنسق المسيطر فنحن نترجم عن الإنكليزية الأمريكية والأخوة المغاربة يترجمون عن الفرنسية وهكذا.
والمصطلحات المذكورة يقابلها بالفرنسية:
Material, Hard ware, Logicale = Software Base de donnex = Data base.
ونلاحظ أن النموذج الفرنسي أصولي، حيث المنطقي هو الجزء المنبثق عن العلوم المنطقية لدى البرامج، والمادي هو الجزء المعبر عن العلوم الفيزيقية والكهرباء أو الجهاز ذاته وقاعدة الإعطاء هي ذلك الوسط الذي يمد بالبيانات وهو يعبر عن الشغف الفرنسي بالإنطولوجية أو الأصولية.

الشراء والبيع ولا علاقة وظيفية أو دلالية مباشرة بالمعنى الأساسي لكل مصطلح.

ولننظر في مصطلح ثالث I.B.M compatible حيث إن .I.B.M هي عملاق عمالقة الكمبيوتر أو حسب القول الدارج في أمريكا U.S.A. is I.B.M. تصير تلك الشركة هي النموذج والمثال الذي ينبغي احتذاؤه.

هاكم مصطلحًا رابعًا Data Base وهو تلك الأوساط الضخمة للإمداد بالبيانات ومصطلحًا خامسًا Data Bank ويتعلّق كلٌّ من المصطلحين بفرع من فروع الرأسمالية الاحتكارية الأمريكية: البنوك والقواعد العسكرية، والمرابي العالمي والشرطي العالمي، وهما الدوران اللذان يحلو للولايات المتحدة أن تلعبهما على مسرح السياسة العالمية. وهكذا يتحول الفكر لمخزون مادي كالمال، وتصبح المعلومات قوات للانتشار السريع.

إن البحث في المصطلح يمدنا بمعين لا ينضب يكشف عن الفلسفة الكامنة وراء النسق ولنا عودة لموضوع اللغة والمصطلح.

إن الكمبيوتر كاختراع هو تطوير لأفكار «بابدج» في القرن التاسع عشر[٦] وهو تنفيذ لتلك الأفكار باستخدام دوائر كهربية وبعض الأجهزة الميكانيكية.

إن تلك العلوم الجديدة ذات المصطلحات الجديدة علوم تتناسب تمامًا مع الثقافة الأمريكية والتفاؤل الأمريكي... فهي علوم لا تحتاج لإدراك نظري واسع وتعتمد أساسًا على التكاثر السرطاني لاعتمادها على التأطير أي العزل والتصنيف ثم الابتلاع...

لننظر معًا في المصطلح Kips (ومثل تلك المصطلحات السرطانية تنتشر في علوم الكمبيوتر بسرعة البرق)، وهو مكون من أوائل كلمات Knowledge Information Processing Systems أو أنساق طبخ معلومات المعرفة، فمن الأهمية بمكان أن ندعوها بالكيس فهذا جزء من خلق

(٦) انظر: «Expertsystem status in the U.K.», p 9, 8 IEEE Expert.

الأسطورة وإعطاء الشعور بالأهمية للمستخدم لإحساسه بامتلاكه شيئًا يفتقده الآخر فهو الحواري والكاهن المسؤول عن محراب العلم وكلماته السحرية. ويخلق المصطلح عند المتلقى شعورًا بالإحباط والرهبة والفشل. ها هو العلم السحري يقتحمه ويفحمه. ولا يملك المتلقي إلا الإذعان والابتلاع.

وهكذا KIPS و EFF(٧) و TRACS(٨) إلى آخر سلسلة المصطلحات السحرية الأسطورية.

تلك المصطلحات تلغي خصوصية اللغة وغموضها وتبطل تاريخيتها وتفسد إنسانيتها، بحيث تتحول لعنصر أبسط، فهي مجرد حروف. وتنتفي العلاقة عند النطق بين الصوتيات والمعاني. ومن ثم تنتفي توليدية وتركيبة اللغة، فلا معنى إذن لبنية سطحية وبنية عميقة. إنما نحن أمام ذرات بسيطة مفردة متناثرة. وهكذا تصير الجمل البسيطة - المطلوبة - هي الجمل الذراتية(٩) ويصبح كل فرد منعزلاً في ذاته، ويصير الفرد مثل لغته، التي هي وسيلته التعبيرية، مجرد ذرة في فضاء فسيح لا علاقة بينه وبين الأفراد الآخرين. وهكذا يتجلى بوضوح نموذج الرائد المكتشف أو راعي البقر الوحيد الذي يقدم لنا دائمًا في لقطات بانورامية بعيدة، تظهر الفردية المطلقة والمسافات الشاسعة(١٠).

تقدم هذه العلوم الآلة باعتبارها نهاية في ذاتها دون أصل نظري يفسرها، أو هي ذات أصل نظري نسيناه، بل يجب أن ننساه كما نسينا جرائم قتل وإبادة السكان الأصليين أو بعبارة أدق وأكثر موضوعية ألغينا وجودهم من الأساس. فالنسيان أحيانًا لا يجدي مثلما هي الحال مع الجرائم الكبرى.

---

(٧) يراجع للمعنى التفسير *Index on Censorship*. Vol. 20, no. 6. p 25.

(٨) يراجع للمعنى التفسير index عدد ٧ ص ٢٣ مجلس ٢٠.

(٩) R. Kowalski. *Logic for Problem solving*, N.Y. Elrevier sceicne, 1979, p 1.

(١٠) يراجع في هذا الصدد **الفردوس الأرضي** لإعطاء صورة أوضح:

الأسهل أن تقدم إلينا المعلومة على أنها بديهية غفل فنبتلعها[١١]، مثلما نبتلع الطعام/ الزبالة معها ونحن متسمرون أمام شاشات الكمبيوتر وهي تتحرك بلا نهاية ولا هدف.

٣ ـ من الآلة الدافعة لذاتها إلى الآلة المولدة لذاتها، أو ما بين المحرك دائم الحركة والآلات الذكية

هي رحلة زمانية مكانية من القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا إلى نهايات القرن العشرين في أمريكا واليابان. وتبدأ كما رأينا من بدايات الرأسمالية حيث السيادة لعلوم الميكانيكا والكيمياء في أوروبا، وتنتهي مع احتضار الرأسمالية حيث السيادة لعلوم الكمبيوتر والمعلوماتية في أمريكا واليابان.

كان عام ١٩٥٦ عامًا شديد التفاؤل والطموح بالنسبة للأُمة الأمريكية، ولنا أن نتذكر أيزنهاور ودالاس والسويس والمجر.

أما في مجال الكمبيوتر فقد كان النجاح على أشده، استقلت علوم الكمبيوتر وصارت كيانات مستقلة في العديد من مراكز البحث العلمي والأكاديمي. وكان الجيل الثاني من أجهزة الكمبيوتر ينتشر بسرعة رهيبة. وانعقدت عليه آمال عظيمة وكانت الطموحات المطلوب منه تحقيقها جامحة وشديدة. وظهرت فكرة الذكاء الصناعي أو تلك الآلة الذكية القادرة على توليد ذاتها. وكان المظنون إمكانية تخطي كل الحواجز في غضون بضع سنوات. وكانت البدايات في مجالات الترجمة والشطرنج.

في الترجمة ساد الاعتقاد بأن زمن المترجم البشري قد ولى، وأن زمن المترجم الآلي قد بات قاب قوسين أو أدنى. وأن الدقة والنظام ستحلان محل الهوى والمزاج وفي دارتموت ١٩٥٦ طرح هذا المترجم وقدم نماذج باهرة لترجماته من الروسية للإنكليزية، وكان هذا مدعاة

(١١) Peter Wat Kins. «Our relationship to the Media», 1990, Unpublished article, p 4

سرور لعلماء وخبراء وكالة المخابرات المركزية .C.I.A الذين ظنوا أنهم قد حصلوا على ما يريدون، وأنه سيكون بوسعهم أن يفكوا الشفرة ويحلوا الرسائل في ثوان قليلة، ومن ثم يتقدمون تمامًا في الحرب المشتعلة الباردة.

بيد أنكم تقدرون وتضحك الأقدار، فها هو خبيث يأتي عام ١٩٦٧، ويطعم(١٢) الكمبيوتر هذا المثل طالبًا ترجمته من الإنكليزية للروسية وبالعكس في رحلة ذهاب وعودة: The Flesh is willing but the spirit is weak أي أن الجسد يتوق ولكن الروح جبانة. فجاءت الترجمة الأخيرة The meat is good but the wine is rancid وتعني أن اللحم طيب بيد أن النبيذ رديء.

ولم تكن الحال في الشطرنج أحسن فلقد تبددت آمال الحالمين بلاعب الشطرنج الآلي الذي لا يقهر. يقول ميخائيل تال(١٣) الشطرنج يعكس جوهر الإنسان وخواصه المميزة، ولا أعتقد إطلاقًا أن الآلات ستظهر سمات فردية كالشخصية وصراع الأفكار.

ليكسب المرء في الشطرنج عليه أن يملك حماسة كبيرة وموهبة عظيمة(١٤).

وهكذا سريعًا ما طوى النسيان هذا الحماس، وانطمرت الأفكار الجامحة حول الذكاء الصناعي. ولكن على عكس المتوقع لم يخبُ الاهتمام بالكمبيوتر ولم تقل الاستثمارات المنفذة في هذا المجال بل استمر الحال على ما هو عليه، ولم يتضرر أحد، بل على العكس اتسعت مجالات استخدام الكمبيوتر وازدادت الحاجة لهذه العلوم التأطيرية العملية

---

(١٢) انظر هذا المصطلح، «يطعم أو يغذي» وكيف تعامل الآلة كبشر.

(١٣) تال هو بطل العالم في الشطرنج عام ١٩٦١ وأحد أعظم لاعبي الشطرنج الهجوميين في كل العصور السابقة.

(١٤) انظر: Kot & Yodovitch. *Soviet School of class*, Moscow, Raduga Publishing, p 103 - 104,

الذرائعية غير النظرية مع ازدياد تسارع الإيقاع الحياتي، واشتداد الحاجة للرقم التبريري والجدول الإبهاري والقوس الأسطوري، ولكن أهم شيء هو زيادة الأرباح التي تجنيها الشركات من وراء الكمبيوتر. ثم ظهر الجيلان الثالث والرابع من أجهزة الكمبيوتر، ودخلت اليابان سوق المنافسة بنمطها النظامي الدقيق القائم على العسكرية التي وجهت للحياة المدنية، وتقديس السلف وتكريس النموذج القبلي، وعبادة العمل المنتج بلا نهاية[١٥]، وفي خلال بضع سنوات سيطرت اليابان على سوق المكون الرئيسي أو الدائرة المتكاملة I.C.، وها نحن ثانية أمام النمط الاختصاصي المستمر، ولا غرو فالوقت هو المال ولا وقت لدينا للنطق بالكلمات الكاملة والجمل المفهومة الطويلة.

وحاليًا تفخر اليابان بأن شركة هيتاشي قد أنتجت أصغر I.C. في الوجود. دائرة متكاملة مساحتها ٢ سم^{٢} وتحمل ٦٤ ميغابيت[١٦] وبالطبع لن يوجد من يسأل ولم كل هذا؟ وما الداعي له؟ فالمهم الأصغر والأصغر والأصغر والأكثر سعة فالأكثر سعة والأدق والأكثر دقة. المهم أن نشتري ونشتري ونشتري، ونستهلك ونستهلك ونستهلك ولا يهم أن ندمر البيئة أو نحطم التوازن الطبيعي[١٧]. فتلك آثار جانبية بسيطة ولا يوجد من هو كامل!! والجيل الرابع حيث البطل الأساسي هو الكمبيوتر الشخصي P.C.[١٨] قمة وذروة هذا الاتجاه، فلم يعد الكمبيوتر تلك الآلة الضخمة المقصورة على الأكاديميين والمتخصصين والتي تحتاج لكروت

---

(١٥) يرجع في هذا الصدد لمقدمة د. عبد الوهاب المسيري لمسرحية **«افتتاحيات الهادي»** وكذلك مقال كامل القليوبي في **مجلة سينما** ٧٨ ـ الثقافة الجماهيرية ـ عن كويدان.

(١٦) IEEE Micxn.

(١٧) لمدى معرفة تورط اليابان في تدمير التوازن الطبيعي العلمي يمكن الرجوع في هذا الصدد لمقالة:
Peter Hadfiel. «Keeping in with the club» - *Index on censorship.*
العدد ٧، مجلد ٢٠، صفحة ١٥.

(١٨) لنلاحظ هنا أن C في P.C. لا تساوي C في L.C. وهذا دليل جديد على البساطة.

مثقبة ومهارات تقنية خاصة لكي نستخدمها لقد أضحى في متناول الجميع لا بل صار ضرورة للجميع، إن الأمية الآن كما تخبرنا الإعلانات والمقالات العديدة التي تقذف علينا لنبتلعها ـ هي أميّة الكمبيوتر. لذا اشتر كمبيوتر وتمتع بالحياة، وبالطبع لا ضرورة لأن يسأل أحد نفسه: لماذا وما الداعي وما حاجتي؟ فتلك أسئلة سخيفة وأجوبتها محرجة ومقلقة.

يقول البروفسور «ناعوم تشومسكي» عالم اللغويات الأمريكي الشهير[(١٩)] التزمت الحكومة بثلاث سياسات مترابطة، وتمّ تحقيقها جميعًا بنجاح منقطع النظير.

١ ـ تحويل الدخل من الفقراء للأغنياء.

٢ ـ زيادة ضخمة في القطاع الحكومي من الاقتصاد بحيث أصبح أداة لإجبار الجمهور على تمويل الصناعات ذات التقنية العالية التي تنتج الزبالة مرتفعة التقنية.

٣ ـ زيادة التدخل والتخريب الأمريكي ودعم الإرهاب الدولي (بالمعنى الحقيقي للمصطلح)[(٢٠)].

والحكومة التي يتكلم عنها البروفسور هي حكومة الرئيس ريغان حيث كان الرئيس بوش يشغل منصب نائب الرئيس.

تمثل النقطة الثانية الإجابة المباشرة عن تساؤلاتنا بينما تمثل النقطتان الأخيرتان شرح وتوضيح الإجابة. فيجب تسويق الكمبيوتر الشخصي الذي تنتجه الشركات الضخمة التي تنفق بلايين الدولارات في هذا المجال ـ مجال «البحث العلمي» بحثًا عن مزيد من الأرباح والأموال، ومزيد من إنتاج «الزبالة» مرتفعة التقنية. ليتم تسويقها للمستهلك

---

(١٩) قد لا يدري البعض أن نظريات تشومسكي في النمو التوليدي والتحويلي قد أثرت كثيرًا في باكوس ونود الآباء الشرعيين لعلوم الكمبيوتر الحديثة.

(٢٠) N. Chemsky, *Pirotes & Euerons* N.Y., Clairunot, 1986, p 7.

«الرشيد». في هذا النموذج لا وجود للبشر وإنما يوجد «المستهلك» فحسب.

ولا بد من ازدياد التدخل والتخريب الأمريكي لضمان خضوع أسواق العالم لهذا الغول المسمى الشركات عابرة القارات ومتعددة الجنسيات. وبالتالي يجب إرهاب أي محاولة للتنمية المستقلة. إرهاب بالمعنى الحقيقي للكلمة(٢١) والأمثلة عديدة تبدأ من كوبا والدومنيكان على سبيل المثال لا الحصر مرورًا بفيتنام وكمبوديا ولاوس ولبنان وتنتهي في الثمانينيات بغرانادا وبنما ونيكارغوا، ولا ننسى ليبيا والعراق(٢٢). والقائمة لا تنتهي. لا يهم البشر، المهم السوق.

ويتم تحويل الدخل من الفقراء للأغنياء وعلى نطاق عالمي عن طريق استيراد المواد الخام بأسعار بخسة، بل والعمل على خفض أسعار المواد الخام للحضيض(٢٣)، ولا ننسى في هذا الصدد الانخفاض الدرامي لأسعار البترول في بداية الثمانينيات. ناهيك عن التدهور المستمر في أسعار العملات الأجنبية التي تمثل الأوعية الادخارية لمعظم الأمم النامية وكذلك إفلاس وتخريب المؤسسات المالية التي ترتبط بتلك الأمم. تعمل هذه الآليات من جانب، ومن جانب آخر تعمل آليات أُخرى هي تصدير التقنية المتقدمة بأعلى الأسعار، وبذا تتم الدورة بإتقان شديد فبخلق الحاجة نخلق السوق ثم نضمن السوق ولو بالقهر العسكري. المهم أن الكمبيوتر ضرورة والأمية الآن هي أمية الكمبيوتر.

---

(٢١) راجع في هذا الصدد كتب تشومسكي **Pirotes, Necessary, Culture of tenorism & Empeeerory Illusiors** ومقالة **What we say goes** مجلة **Z** عدد مايو ١٩٩١.

(٢٢) راجع بان ميردال **Om kriegt og ansvaret** (عن الحرب والمسؤولية) جريدة ***Aftonpladet*** السويدية ص ٤ و٥، بتاريخ ٧/٢/١٩٩١، وأيضًا **Ska Israil USA nasta offer** (وهل ستكون إسرائيل ضحية الولايات المتحدة التالية) جريدة ***Aftonpladet*** السويدية ص ٤ و ٥ عدد ١٤/٢/١٩٩١.

(٢٣) راجع **العالم الثالث حقائق وأساطير** - دار الطليعة ١٠٧٣ - المحرر سعد زهران.

في هذا الجو المحموم وفي إطار «التنافس الشريف جدًا» بين الشركات، كان لا بد من خلق سلعة جديدة لخلق أسواق جديدة، ومن المؤكد أن موضوع حاجة الإنسان وأهمية السلعة هي من الأمور الثانوية، كما رأينا وكانت السلعة الجديدة عن الذكاء الصناعي الذي عاد للساحة وبقوّة.

لا يكفي الجيل الرابع فنحن لن نستطيع إيقاف التقدم ولا ينبغي لنا أن نفعل، ووجد اليابانيون ضالتهم في المدعو «ذكاء صناعي» فأعيد إحياء المصطلح وقدم في قالب ياباني نمطي، النسق الخبير.

كلنا يعرف الخبير الياباني فهو دقيق شديد الانكباب على عمله، عبد طيع لآلته يقدس العمل ـ ولو كان هذا الخبير آليًا فلنا أن نتصور ماذا سنجني من ورائه بعد أن نلغي كل عناصر النقص الإنساني؟

٤ ـ الأنساق الخبيرة بين المقياس الكمي والتعريف الارتجاعي

«في عالم حيث التوقيت هو كل شيء، من الأفضل أن تعتمد خطتك للبقاء على أكثر من الحدس. ولذا فقد قرر الآن يوشيوكا من شيرسون ليمان هتون أن يحول خبرته إلى كم وشفرة»[٢٤]. هكذا يقدم النسق الخبير نفسه: لا وجود لحدس أو لتفكير وتدبير لا داعي لكل هذه الأشكال من أشكال النقص الإنساني، فلديك النسق الخبير يوفر لك الوقت ويتيح لك البقاء في وسط هذه الغابة، بتحويله كل شيء إلى كميات دقيقة يمكن قياسها وتحديدها. لا وجود للخطر ولا داعي للخوف. إذن دع القلق وابدأ الحياة. أو كما يقول يوشيوكا ذاته: «يا ليتني كنت اقتنيت هذا الجهاز من قبل»[٢٥].

وهكذا ألغي الإنساني واستبقي الآلي فتلك هي القاعدة الأُولى في

(٢٤) المرجع نفسه.

(٢٥) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هذا النسق. في الواقع النسق لا يريد بشرًا، وإنما يريد مستهلكين وحسب. بل إن النخبة أو القادة لا ضرورة لهم، فكل ما نريده هو المنفذون Executives لا أهمية لتعاظم قدرات أولئك المنفذين وتزايد سلطاتهم التي تفوق قدرات وسلطات رؤساء الدول[٢٦] المهم أنهم منفذو النظام الأهم من الأفراد، وآليات النظام يجب أن تستمر ولنضحي بأي كائن في سبيلها، شكل كابوسي من أشكال مجتمع ١٩٨٤ الذي حدثنا عنه أورويلي وغيره.

المهم هو الدقة والنظام والربح ومزيد من الربح. النجاح هو قدرتي على مراكمة مزيد من المال. وتعريف النجاح ارتجاعي اجتراري مغلق مثل النموذج فأنا ناجح كخبير لقدرتي على بيع أكبر عدد من أنساق الخبرة، تلك التي تدربني على البيع وهكذا مزيد من الذراتية والذاتوية.

ويفخر الخبراء اليابانيون بهذا، فعدد الناس الداخلين في أبحاث وتطبيقات الذكاء الصناعي في اليابان يتزايد بشكل مستمر. ويقارب عدد أعضاء الجمعية اليابانية للذكاء الصناعي التي تأسست منذ ٤ أعوام حوالي ٤٠٠٠ عضو[٢٧] وتنتشر الآن[٢٨] أنساق الخبرة من الشركات الكبرى إلى الشركات الأصغر ويتم تعريف الأنساق الخبيرة اليابانية بأنها ذلك المنهج الذي يتيح تراكم المعرفة والحصول على المعرفة، وكذلك المناهج النوعية لبناء أنساق الخبرة والتوليد الآلي لأنساق الخبرة الموجهة لمعضلة. وهكذا يتحول الذكاء والفكر إلى تراكم كمي للمعلومات. أما الفشل فهو عادة نتيجة نقص البيانات، العيب كمي؛ تنقصنا البيانات والمعلومات، ومن ثم الحل كمي، وكما قلنا من قبل: الأصغر فالأصغر والأدق فالأدق.

---

(٢٦) P. Watkins, op. cit., p 5.

(٢٧) The current status of Export system development, August 90, IEEE Export, Hirosh: Motoda, Technology in Japan, p 3.

(٢٨) الآن قبل أغسطس ١٩٩٠ أي قبل دخول العراق للكويت، وقد ساعدت الحرب القذرة التي خاضتها الولايات المتحدة وحلفاؤها على زيادة هذا العدد، فالحرب خفضت بعض الشيء من الأزمة المتزايدة للولايات المتحدة وساعدتها على ابتزاز اليابان وألمانيا ـ ناهيك طبعًا عن العرب. المرجع من .op.cit ص ٤.

يفترض هذا النموذج وجود الخبير الذي يقدم خبرته أو معرفته عن طريق المقابلة(٢٩) ومن ثم فهو نموذج هرمي. ولا عجب في هذا فالنموذج الأولي للكمبيوتر هو نموذج هرمي بطبيعته حيث إنه ثمة مرسل (هو صانع البرنامج) ومستخدم (هو مستهلك البرنامج). ونلاحظ أيضًا أن «مستخدم» هو المصطلح المستخدم في كتابات الكمبيوتر بشكل عام، وهو مصطلح يفترض الهرمية الاستهلاكية كما نرى.

إن النسق الخبير هو الوصول بهذه الهرمية إلى نهايتها حيث لا وجود لخرافة الديمقراطية هنا. إن دور «المستخدم/ المستهلاك» الوحيد هو «الاستخدام/ الاستهلاك». فنحن نقدم لك الخبرة، وعليك أن تستهلك رسالة واضحة بسيطة أحادية الاتجاه.

هذا النموذج يفترض عدم وجود ظواهر مركبة. كل شيء واضح وبسيط، وثمة قانون واحد لحل كل المعضلات، والعجيب أن هذا صحيح تمامًا من وجهة نظر معينة. إن القانون الوحيد الذي تعترف به المدنية الغربية، ويقبله المجتمع الرأسمالي (ولكن بشكل ضمني دون إعلان) هو الربح والاستهلاك. وهو كما نرى مفهوم بسيط وحيد ذري غير قابل للتحطيم. وهو المفهوم الأساسي خلف الأنساق الخبيرة ولنلقِ عليها نظرة عن كثب.

كان التشخيص من أوائل استخدامات الأنساق الخبيرة. وخاصة تشخيص الأمراض ومن أنجح الأنساق الخبيرة المستخدمة في مجال التشخيص الطبي نسق خبير يستخدم في تشخيص «بعد أمراض الدم» يسمى المايسين. إنه نسق متخصص شديد التخصص كعادة النظام كله. وتحضرنا في هذا المقام نكتتان الأولى تتحدث عن ذلك الطبيب الذي خرج من غرفة العمليات ليقول للأب المنتظر بلهفة مولده «لقد اضطررت للتضحية بالجنين وبالأم من أجل نجاح العملية».

وتحكي الأُخرى عن ذلك السائح الذي ذهب لأشهر بيوت الدعارة

---

(٢٩) Ibid, p 7.

في أمريكا فوجد ناطحة سحاب هائلة وعند المدخل استعلامات وأمن واستقبال فامتلأ حبورًا وسعادة وطلب من الاستعلامات امرأة فأخبروه أن عليه التحديد أطويلة هي أم قصيرة فقال طويلة بسعادة بالغة. فقيل له: إذن اذهب إلى استعلامات الدور السابع فذهب وسأل الموظف عن امرأة طويلة فطلب منه التحديد أرفيعة أم سمينة. أجاب السائح: رفيعة. دق الموظف الكمبيوتر أمامه ثم أخبره: عليك الصعود لاستعلامات الدور العاشر. صعد الرجل وهو يزفر وسأل عن امرأة طويلة رفيعة فعنفه الموظف على عدم دقته أبيضاء يريد أم زنجية فقال السائح: بيضاء. رجع الموظف للكمبيوتر، ثم نصح السائح بالنزول للدور الثالث. لم يتمالك السائح نفسه وصرخ: أريد امرأة أية امرأة، فهرعوا إليه وأمسكوا به، واقتادوه للمدير الذي قال برقة: عزيزي هنا لا توجد نساء، هنا يوجد نظام.

وقد لاحظ أحد خبراء الذكاء الصناعي في معرض حديثه عن أنساق التشخيص أنه «للأسف الاهتمام يبتعد الآن عن التشخيص ويتجه نحو التخطيط والتصميم»، ويستمر قائلًا: «إن مناهج أنساق التشخيص قد استقرت نسبيًا، ويمكن الحصول على أداء مُرْضٍ، بيد أنه لا توجد أنساق تشخيص كثيرة قيد العمل الآن، كما كان متوقعًا. فعلى ما يبدو أنها ليست فعالة بما يكفي»[٣٠].

إن الخبير الذي قال هذه العبارة لا يدرك التناقض الداخلي فيها ما بين استقرار الأنساق النسبي، وما بين عدم كفاءتها وعدم فعاليتها. فكيف يستقر ما هو غير كفء وغير فعال؟

إن هذا التناقض ما هو إلا تعبير عن عدم ملاحظة أن الخطأ قد لا يكمن في عدم الفعالية، بل لعله فكرة النسق الخبير ذاتها. بعبارة أُخرى هذا التناقض هو تعبير عن قناعة داخلية بأن النظام دائمًا على حق من ثم لا سبيل لنقده أو مناقشته. فهو بديهي حقيقي لا يقبل الخطأ أو النقاش.

---

(٣٠) Ibid, p 4.

ويروي لنا الأبشيهي في «**المستطرف**» قصة ذلك الطبيب النطاسي الذي اصطحب ولده لعيادة مريض، وحين دخل على المريض وجس نبضه، ونظر في عينيه قال له: «لعلك أكلت اليوم دجاجًا». فأجابه المريض: «نعم أيها الحكيم»، فقال الطبيب: «لا تفعل فإنه يضرك». وبعدئذ عاد الطبيب وإبنه مريضًا آخر وبعد أن قاس نبضه ونظر في عينيه قال له: «لعلك أكلت اليوم فاكهة»، فرد المريض: «فعلت أيها الحكيم». فقال هنا: «لا تفعل فإنها تضرك». وبعد عودتهما للبيت معًا سأل الابن أباه: «كيف يا أبي عرفت ما عرفت؟»، فقال مفسرًا: «حين دخلت بيت المريض رأيت على عتبة الدار ريش دجاج، وحين جسست نبضه أحسست وهنًا في يده فخمنت ولم أجزم، وقلت له لعلك «وعند الثاني رأيت قشر الفاكهة متناثرًا حول سريره وأحسست آثار العصير والحلاوة على يديه»، فقلت له: «لعلك، وخمنت ولم أجزم». وبعدئذ ذهب الابن وأخذ في يديه حقيبة كحقيبة أبيه، ونزل لعيادة مريض، وحين دخل أبصر بردعة على الباب، ثم دخل حجرة المريض، وجس نبضه ونظر في عينيه وقال له: «لعلك أكلت لحم حمار»؟ فقال المريض: «ويحك أيها الطبيب ومن يأكل لحم الحمير. فخجل الابن وعاد لأبيه وقص عليه ما حدث. فتساءل الأب معجبًا وكيف خمنت هذا الذي خمنته؟ فرد الابن لما رأيت البردعة دون الحمار ظننت أنهم أخذوا الحمار، وقلت لنفسي لو أنهم أخذوا الحمار وأبقوا عليه لما تركوا البردعة إذن فقد أخذوه وذبحوه، ولذا قلت للمريض لعلك، ولم أجزم، فقال الأب: لا فائدة، فأما الطب فتطبع، وأما الفراسة فهي طبع[٣١].

ولم يقل الأب العربي الحكيم بالقطع أن ثمة نقص في المعلومات، وأن كفاءة الابن «مايسين» ليست كافية بما فيه الكفاية!! فهذا النسق الكمي العياري لم يعهده ولم ينتهجه.

وهذا النسق الكمي القياسي العياري هو الذي ينتج روايات الخيال

---

(٣١) يمكن مراجعة هذه القصة في عدة كتب عربية مثل **المستطرف في كل فن مستظرف** للأبشيهي وغيرها.

العلمي المتشائمة السوداوية مثل **روح حية**(٣٢)، ليارسيلد **والمخ** لبادي تشايفسكي و**٢٠٠١ أوديسا الفضاء** لأرثر كلارك وغيرها، حيث المصير القائم ينتظر البشرية ولا مهرب ولا مفر. وبالطبع فهذا متسق تمامًا مع فكرة الكم والانغلاق والقياس، فكل شيء محسوب وحتمي وإلزامي، ولذا نجد مثل هذا الجدول الاستقرائي السخيف المتهافت في نهاية كتاب **صورة مستقبلية** لأرثر كلارك، حيث يتوقع الخلود بحلول عام ٢١٠٠(٣٣). يكمن خلف هذا الكم من السخف نسق الغائية التنافسية، حيث لا بد أن تكون العلاقات بين الأشياء هي علاقات سبب ونتيجة، وحيث المنافسة القاتلة هي القانون الوحيد الذي يسري على الجميع.

وينبني منطق الأنساق الخبيرة على ما يعرف باسم آلات الاستنباط وهي مثل عبارة «الابن مايسين» الأخيرة تقوم على معادلة لو/س... إذًا/ ص...

بافتراض ارتباط حدوث ص بوقوع س دائمًا، وكما نرى يفترض هذا النموذج التبسيطي وقوع كم محدود من الأحداث، وكذا أن العلاقة بين الحدثين داخل النموذج تظل ثابتة لا تتغير في كل الظروف، ولا تدخل فيها عوامل شخصية سواء كانت هذه العوامل طريقة النطق أو الشعور الخاص في لحظة معينة. باختصار يفترض النموذج انتفاء هذا العنصر الإنساني والذي يدعوه العنصر الذاتي. وكمثال على النتائج المبهرة التي يحققها هذا النموذج ما حدث في تنبؤات الكمبيوتر في نهائيات كأس العالم بإيطاليا ١٩٩٠. فلقد توقعت الأنساق الخبيرة فوز الأرجنتين على الكاميرون، وفوز هولندا على مصر ١/٨، وليس هذا فقط، فقد حدد النسق الخبير من سيسجل الأهداف، ومتى سيسجلها. وبالطبع لم يحدث هذا فقد فازت الكاميرون على الأرجنتين، وتعادلت مصر مع هولندا، ولكن من يهتم ومن يسأل، المشكلة هي نقص المعلومات، ولم يقل أحد أن من المستحيل التنبؤ الدقيق بنتائج الألعاب الرياضية، وأن

---

(٣٢) راجع: P.C. Jersild, *A living Soul*, Norvik Press, 1989, Rika Lesser.

(٣٣) A.C. Clarke, *Profils of the Future*, Pan Books, 1982, page 254 - 255.

الكرة بالذات يحكمها الغموض والترقب والحالة الذاتية.

ولذا تبقى أساسًا معضلة الغموض Fuzziness، كيف يحلها النسق الخبير؟ بعبارة أخرى ما هو الحد الذي يعتبر عنده النموذج موضوعيًا وليس ذاتيًا على سبيل المثال، فيما يخص اللغة نجد عملية طبخ اللغات الطبيعية أو إعادة صياغتها لتلائم الجهاز الناطق للكمبيوتر. إن الحل الذي يقدمه الذكاء الصناعي وخبراؤه الأفذاذ هو ببساطة التجاهل التام ودفن الرأس في الرمال (كما رأينا تلك هي الآلية المعتادة) الغموض في رأيهم غير موجود، لماذا لأن اللغة بسيطة وليست معقدة، جامدة وليست متغيرة - إنها بنية سطحية تمثلها لوحة مفاتيح الكمبيوتر، وبنية عميقة تمثلها أجهزته الداخلية، وخاصة المجمع Assembler الذي ينتهج اللغة الثنائية، ولكن بالرجوع لأصل هذا الكلام عند تشومسكي صاحب النحو التوليدي وفارسه الأول نكتشف أن العلاقة بين البنية السطحية والبنية العميقة ليست بالبساطة التي تقدم لها. فالبنية السطحية تقدم إسهامًا كبيرًا في صياغة تحولات المعنى ذاتها، ولا يقتصر إسهامها على الجانب الصوتي فقط(٣٤).

وسنوضح هذا باستخدام مثال من القرآن الكريم: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلۡمَسِيحَ ٱبۡنَ مَرۡيَمَ﴾ [التوبة: ٣١]

إن البنية السطحية للنص(٣٥) قد جعلت كلمة المسيح المنصوبة معطوفة على أحبارهم ورهبانهم، وليس على لفظ الجلالة، فالقرآن يربأ بأن يجعل من المسيح نبي الله في منزلة الأحبار والرهبان، وينزهه أيضًا عن خطيئة ادعاء الربوبية، ومن ثم فالفصل بشبه الجملة «من دون الله» يهدف إلى التنزيه والإجلال كنوع من الأدب والذوق الرفيع. وهي كما نرى عناصر لا تقاس ولا يمكن إدماجها في البناء الموضوعي لهذا النسق

(٣٤) يراجع في هذا الصدد كتب تشومسكي.
(٣٥) أي قراءة الكلمة منصوبة بالفتح.

التبسيطي. لو أن المنطق التبسيطي الذي يفترض أن كل العلاقات من المرتبة الأولى هو المستخدم في تحليل النص القرآني الكريم لاختل البناء تمامًا وتغير المعنى تغييرًا شاملاً وخطيرًا.

ويفترض إمكانية تجاوزه بذلك الثراء الديناميكي الكامن في اللغة الإنسانية، هذا الثراء الذي يؤدي للإبداع المستمر في استخدامنا اليومي للغة كنسق معرفي إنساني اجتماعي. إن هذا الجانب الإبداعي للغة الإنسان العادية هو أحد العوامل الرئيسية التي تميز اللغة الإنسانية عن أي نسق معروف للاتصال بين الحيوانات(٣٦).

هذا الإبداع الإنساني الحياتي هو الذي يجعلنا نلعب ونتسامر ونضحك ونغش أثناء اللعب ونغضب. أي باختصار نمارس إنسانيتنا.

فلو ذهب الطفل للمدرسة فوجد النسق الخبير يعلمه، وعاد للمنزل ليجلس أمام الكمبيوتر ليلاعبه، ثم دخل للنوم فوجد الإنسان الآلي يرعاه، فمتى سيتعلم أن يكون إنسانًا؟

وبمنتهى الوضوح دعونا نتساءل ما هي العلاقة التي توحد بين اللعب مع الكمبيوتر، وبين الشراء والبيع وبين تشخيص المرض؟

فلو افترضنا عدم وجود النموذج الهرمي الذي ذكرنا، وعدم وجود القانون الذري الأساسي وهو الاستهلاك والربح، فما هي العلاقة السحرية التي تمكن تلك الآلة الذكية من اكتشاف القانون الموحد الذي يحكم هذه الأنشطة؟

٥ ـ خاتمة: الحاسوب في بلاد الجنوب

توقع المؤلفان «فجنباوم» و«مكوردكس» في كتابهما **الجيل الخامس**(٣٧)، و (الذي يحمل العنوان الفرعي الذكاء الصناعي، التحدي

---

(٣٦) N. Chomsky, *Languages mind*, (N.Y. Harvoer brace, Jovanovich, 1969), p 100.

(٣٧) P. Mecorodukes & D. A. Fegn Bum, *Fifth Generation*, N.Y. Edison Wasely publ. 1984.

الياباني بالكمبيوتر للعالم)، توقعا أن تكتسح اليابان سوق الكمبيوتر في العالم لتقدمها في مجال الذكاء الصناعي وتوقعا وصولها لابتكار ما سموه «الجيل الخامس»، أو الجيل الذكي المفكر من تلك الآلات، وهما يدافعان عن النموذج الأمريكي المترهل في مواجهة النموذج الياباني الدقيق المنضبط مستخدمين الآلية الدفاعية القديمة: الثقافة والحساسية والفن في مواجهة التجارة والسوقية والبيع، هي آلية استخدمتها أوروبا من قبل عند انتقال مركز الثقل لغرب الأطلنطي والعنوان ذاته، كما نرى حربي وعسكري وتنافسي وهو يضع اليابان في مواجهة العالم أي يستعدي العالم ضمنيًا على اليابان.

ورغم توقع المؤلِّفين المتفائل، إلا أن ما حدث غير ما توقعا، فلا تزال الأماني أكبر من الواقع، وما يزال الخيال مستحيل التحقيق، ولم تخرج إلى الوجود بعد تلك الآلات المفكرة الذكية من الجيل الخامس ويبدو أن ولادته المتعسرة ستستمر متعسرة(٣٨).

ونود أن نوضح في الختام لماذا استخدمنا مصطلح «الكمبيوتر» كما هو دون أي من الترجمات مثل الحاسوب والحاسب الآلي، وقديمًا العقل الألكتروني... إلخ.

إن ترجمة هذا المصطلح توضح أساسًا التحيز والسيطرة التي نرزح تحتها. التحيز للغة أجنبية بعينها وسيطرة تلك اللغة الغازية علينا. فلماذا الحاسوب وليس المنسق من الفرنسية Ordinateur؟ ولماذا لا نجد كلمة وظيفية تعبر عن هذه الآلة المخزنة للبيانات مثل حافظة المعلومات أو غيرها...

إن استخدامنا لمصطلح الكمبيوتر الشائع على لسان الناس هو من قبيل أهون الضرر فشيوع اللفظ على ألسنة الجمهور وتداوله يعني قبوله

---

(٣٨) توقع المؤلفان الوصول لاختراع الجيل الخامس بحلول عام ١٩٩٢ وللآن لا توجد أي دلائل على هذا.

واستساغته ولا يعني الرضوخ لسيطرة اللغة الغازية(٣٩).

إننا ندعو لإعادة النظر في المصطلح وإعادة النظر في كافة المفاهيم والمصطلحات التي تقدم إلينا على أنها بديهيات لنبتلعها.

قلنا في الختام: الحاسوب في بلاد الجنوب، إن النظرة السائدة في بلادنا تجاه الكمبيوتر تتميز بجعله نوعًا من الميتافيزيقا الجديدة فهو لغة العصر وهو «العقلانية الجديدة» التي تنظر للأمور في كلياتها ولا تلقي بالاً للحدود المنقطعة بين العلوم(٤٠)... والقائمة طويلة...

إن المنطلقات التي تنطلق منها تلك النظرة السائدة تتماشى تمامًا مع ما دعاه د. عبد الوهاب المسيري «اعرف عدوك وأشعر بالهزيمة»، فهي تنطلق أساسًا من افتراض أن لا سبيل للتقدم إلا بانتهاج نهج الغرب المتقدم، مفترضة ضمنيًا أن التقدم خطي وإلزامي وحتمي، وأن النموذج المعرفي ثابت في كل مكان وزمان، وبالتالي فهي تفترض عدم وجود خصوصية حضارية للمنطقة.

إن المفهوم الكامن خلف تلك النظرة في رأينا هو الابتلاع وهو مفهوم يوضح العملية بجلاء فنحن نبتلع كل ما يقدم لأنه بديهي ولا سبيل للتقدم بدونه ونبتلع دون فهم ودون مضغ، فالمهم أن نلحق بالركب.

نحن لا نقبل بل نبتلع. القبول مفهوم مختلف في رأينا، فهو يتضمن الرفض وبذا يشمل الاختيار، ومن ثم التفكير، وتلك مرحلة عليا تفترض أننا بشر وتفترض أيضًا التزام النموذج التفسيري الديني حيث الحقيقة المطلقة خارج نطاق إدراكنا العقلي أو المادي، بسم الله الرحمن الرحيم ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ

(٣٩) راجع مقدمة **موسوعة المصطلحات الصهيونية**، الأهرام ١٩٧٥، د. عبد الوهاب المسيري وأيضًا «**القول المقتضب في ما وافق لغة أهل مصر من لغات العرب**».

(٤٠) د. السيد نصر الدين السيد، **الأهرام** ١٩٩١، عدد الجمعة، يوليو (تموز).

﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] «صدق الله العظيم».

لكنه في نطاق معرفتنا الروحية كما يقول عبد الرازق الكاشاني: «الروحانية هي جوهر العقل»(٤١)، قديمًا قال صالح بن عبد القدوس:

وإن عناءً أن تُفهِّم جاهلاً ... ويحسب جهلاً أنه منك أفهم
متى يبلغ البنيانُ يومًا تمامَه ... إذا كنتَ تبنيهِ وآخرُ يهدم(٤٢)

دعونا نتساءل معًا: ما هي حاجتنا كأمة لكل هذا اللغو ولكل هذه الغثاثة، وهل هناك ضرورة حقة لكي يمتلك كل منا كمبيوتره؟ بل دعونا نتساءل كذلك. ماذا سنجني كبشر من هذا وماذا يقدم لنا هذا الجهاز في إطار منظومتنا التفسيرية الأخلاقية الاجتماعية المبنية على الود والتراحم والحب والقبول.

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿وَيَدْعُ ٱلْإِنسَٰنُ بِٱلشَّرِّ دُعَآءَهُۥ بِٱلْخَيْرِ ۖ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ عَجُولًا﴾ [الإسراء: ١١].

بسم الله الرحمن الرحيم: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [الرعد: ١٧] «صدق الله العظيم».

---

(٤١) **الحب الإلهي في التصوف الإسلامي** - مصطفى كمال حلمي - القاهرة: وزارة الثقافة - المكتبة الثقافية، نوفمبر ١٩٦٠ - عدد ٢٤، ص ٧٥.

(٤٢) **البيان والتبيين**، جزء ٤، ص ٢٢، ط ٣، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مؤسسة الخانجي.

- يجد القارئ في ثنايا المقال إشارات عديدة لمراجع عدة. بيد أن الواقع ونحن نتأسى في هذا بأستاذنا د. عبد الوهاب المسيري أن المرجعية في رأينا هي التشكيل الفكري والنموذج المعرفي الذي نرجع إليه، وهذا نجده كثيرًا في أعمال د. عبد الوهاب المسيري ود. سمير أمين وجرامشي والبروفسور ناعوم تشومكي وكتابات بيتر وانكنز وبان ميردال وغيرهم. وكذلك في أعمال الغزالي والنفري والتوحيدي والجاحظ وغيرهم، ولا ننسى ماركس وأنغلز.
ولذا نرجو المعذرة لعدم التزامنا بالدقة والموضوعية الرصدية والتدقيق المؤكد. فكل هذه الأمور لا تدخل ضمن النموذج المعرفي الذي نبتغيه والله أعلم، والحمد لله على كل حال.

٦ ـــ محاولة استكشافية في طبيعة الذكاء البشري

والذكاء الاصطناعي

وذلك بمساعدة المنظور القرآني

د. محمود الحبيب الذوادي

١ ـ الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي وإشكالية كشف الذات

أحرزت الاكتشافات والأبحاث في مجالات الذكاء الاصطناعي فتوحات ملحوظة ونجاحات كبيرة على المستويين النظري والتطبيقي في العقدين الأخيرين. ولم يقتصر مجال البحث على خبراء السيبرنطيقا وعملية المعلومات[١]. فلقد اهتم علماء وظائف الأعضاء في مجال الأعصاب، وعلماء النفس الإدراكيون والفلاسفة وعلماء الاجتماع[٢] كذلك اهتموا كلهم بالبحث في الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي.

وسيتحتم على الباحثين في مجالات أخرى أن يشاركوا في هذا النقاش مستقبلاً. فمن وجهة النظر العملية والنظرية سيكون من العسير جدًا عليهم أن يظلوا خاملين في عالم تصير فيه الأبنية التحتية والسيطرة

---

(١) ينبغي إيجاد المرادفات العربية، وفي كل الحالات يفضل كتابة المصطلحات بالإنكليزية في أول مرة يستعمل فيها المصطلح: Information Processes, Cybernetics.

(٢) W. Buckly, *Sociology and Modern Systems Theory* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall, Inc.: 1967).

للذكاء الاصطناعي، ويصبح الذكاء الاصطناعي حقيقة اجتماعية تقنية في المجتمعات الحديثة وما بعد الحديثة.

وتمثل المجالات الجديدة للبحث النظري والتطبيقي في الذكاء الاصطناعي للعلماء تحديات مثيرة. وثمة سببان على الأقل لذلك:

١/١ ـ فمع اختراع آلات ذكاء اصطناعي تتحسن باستمرار سيتحرر البشر تحررًا متزايدًا من العديد من الأعمال الشاقة التي كان عليهم أداؤها. وأكثر من ذلك فإن السرعة المتزايدة والخصائص المحسنة للعديد من أوجه الأداء الإنساني وعمليات التبادل بين البشر أصبحت تتطلب المزيد من العمليات المعلوماتية في المجتمعات المتقدمة. فاليوم صار استخدام العديد من البطاقات مثل (فيزا) و(أمريكان أكسبريس) وغيرهما من الضخامة بمكان حتى أنه لا غنى عنها في خدمات ومعاملات التبادل المالي. وهذا مجرد مثال واحد من ضمن الأمثلة في المجتمعات الحديثة حيث يزداد لجوء الناس إلى العمليات المعلوماتية وأبنيتها التحتية لإنجاز أعمالهم بشكل أسرع وطريقة أسهل.

١/٢ ـ يجوز أن تأتي ثمرة الذكاء الاصطناعي الكبرى من البحوث النظرية الأساسية في هذا المجال. فالبشر لا محالة سيلتقون عند بحثهم عن أدوات أفضل وكومبيوترات وأناس آلية بمقولة سقراط الفلسفية المشهورة: اعرف نفسك. والحوار الدائر حول الذكاء الاصطناعي لا يمكن إلا أن يثير أطروحة الذكاء البشري. فيوجد في جانب أولئك المتحمسين للذكاء الاصطناعي مثل إدوارد فجنباوم وهربرت سيمون والذين لا يتورعون عن ادعاء أن الذكاء الاصطناعي يمكن أن يعادل بل ويفوق الذكاء البشري[٣]. وفي الجانب الآخر فإن خصومهم مثل هوبرت دريفوس[٤] وجون سيرل[٥] يرفضون في عناد أن يقبلوا مثل هذا الفكر.

---

(٣) E. Fiegenbaum, and Cohen, p. *The Handbook of Artificial Intelligence*, Vol. 3, (Reading Mass: Addison Wesley, 1982).

(٤) G. Pessis - Pasternak, *Faut - 11 Broler Descartes? (Paris: Decouverte, 1991) pp. 213 - 26.*

(٥) J. Searle, *Minds, Brains and Programs: The Behavieral and Brain Sciences* (1980) 3, 427 - 457.

والذكاء البشري يمثل نقطة المركز بالنسبة لطرفي الحوار.

وتثير الحدود الكثيرة والنقائص العديدة والعيوب المتكررة لآلات وكومبيوترات وأدوات الذكاء الاصطناعي الإشكالية الآتية والعميقة كذلك: ما هي أسباب تفوق الذكاء البشري؟ بمعنى آخر ما هي المواد والعناصر الأساسية التي نمتلكها نحن ولا تمتلكها المنتجات البشرية ذات الذكاء الاصطناعي؟ وتلك الإشكالية والعديد مثلها ما هي إلاّ استفسارات تبحث في عمق النفس البشرية. وستؤدي لا محالة إلى تهيئة المجال لكي نفهم أنفسنا فهمًا عميقًا. وهذا الفهم سيؤدي بدوره إلى مساعدتنا مساعدة عظيمة في تصميم آلات وكمبيوترات وبشر آليين أكثر ذكاء... أي أن علماء الذكاء الاصطناعي سيستفيدون استفادة هائلة من الاكتشافات والمعارف التي تتم في الكون المعقد المدعو الذكاء البشري، فمن الممكن أن يحاول علماء الذكاء الاصطناعي أن يقلدوا الذكاء البشري عندما يصممون آلات الذكاء الصناعي ويحفزهم إلى هذا الإلهام الذي يتمثلونه من هذه الأفكار والمكتشفات في نطاق العقل البشري. من ثم فإن استكشاف مجالات العقل البشري/ الذكاء الاصطناعي هو أمر له فائدة مزدوجة. فمن ناحية يدخل بشدة في أعماقنا وفي أسس أهم خصائص الهوية البشرية ألا وهي الذكاء البشري. ومن الناحية الأخرى فإن معرفة العلماء بالذكاء البشري تفتح لهم آفاقًا جديدة عن كيفية التقدم في مجال تطوير إنجازات الذكاء الاصطناعي.

٢ ـ النقاش الذي لا ينتهي حول الذكاء الاصطناعي

ويستعر الجدل بين العلماء والباحثين المهتمين بالموضوع حول الأسباب التي جعلت أداء آلات الذكاء الاصطناعي متخلفًا بمراحل عن الذكاء البشري. ويعتقد «جون سيرل» أنه من المستحيل أن تصل آلات الذكاء الاصطناعي إلى مستوى قريب من أو يساوي الذكاء البشري[٦] إلا لو وجدت أسس كيمائية حيوية تصنع الأبنية الداخلية لتلك الآلات.

(٦) J. Searle, «Is the Brain's Mind Computer Program?»: *Scientific American,* Jan, 1990, p. 26.

ويدعي سيرل كذلك أن استعمال الرموز البسيطة (وهو ما يسميه بالذكاء الاصطناعي القوي) من قبل الآلات والكمبيوترات والبشر الآلية لا تمثل ظروفًا كافية لترقية الذكاء الاصطناعي إلى مستوى الذكاء البشري. ويصر سيرل على أن الذكاء البشري لا يستعمل الرموز فقط، بل إنه يضع لها المعاني. وهنا يكمن (كما يقول) الفرق الكبير بين الفئتين.

وبدورهم فإن المتحمسين للذكاء الاصطناعي مثل ب.م.وب.س. شرشلاند يؤمنون بأن آلات الذكاء الاصطناعي لا تحتاج بالضرورة إلى أساسات كميائية حيوية(أو بنية تحتية) ليصل ذكاؤها إلى مستوى الذكاء البشري. ويدعون أن المطلوب تصميم شبيه للمخ يحرك الآلات ويتم تزويدها به. فضلاً عن ذلك فإن التفكير بوصفه قدرة بشرية محددة أصبح موضوعًا هامًا من موضوعات الجدل حول الذكاء الاصطناعي في الأعوام الثلاثين الأخيرة. هل تستطيع الآلة أن تفكر؟ ثمة إجابات مختلفة عن هذا التساؤل. على سبيل المثال يدافع شيرش وتورنج عن أطروحة أنه بإمكان آلات الذكاء الاصطناعي التفكير لو توفرت لها أبنية تحتية معينة. «بإمكان الكمبيوتر العياري الرقمي، لو توفر له البرنامج الصحيح والذاكرة الضخمة بما فيه الكفاية والوقت الكافي، أن يحسب أي قاعدة تحكم معامل الداخل - الخارج. أي أنه يستطيع أن يعرض أي نمط منظم من أنماط ردود الأفعال المستجيبة للمناخ المحيط مهما كان»[٧].

ولإثبات وجهة نظرهم يدعي شيرش وتورنج أنه بإمكان آلات الذكاء الاصطناعي تلك أن تفكر حقًا وصدقًا لأن هذه الآلات قادرة على اجتياز ما يسمى باختبار تورنج للذكاء الواعي. ويتكون هذا الاختبار من المدخلات المغذاة إلى آلة معالجة الرموز في شكل أسئلة حوارية وملاحظات كتبها أي شخص. والمخرجات هي عبارة عن ردود آلة معالجة الرموز مكتوبة. وتعتبر الآلة قد نجحت في اجتياز اختبار الذكاء الواعي لو لم نستطع التفرقة بين أجوبتها وبين الأجوبة المكتوبة التي يرد

(٧) Ibid, p. 32.

بها على الأسئلة السابقة شخص حقيقي ذكي[٨].

وقد اقترح بعض العلماء مثل هـ. سيمون وفجنباوم أن بوسع الآلات المفكرة حل المشاكل وتبني منهجًا منطقيًا عند تعاملها مع الأشياء. بيد أنهم اكتشفوا مثلما حدث لغيرهم في مجال الذكاء الاصطناعي أن الحدس والحالة الذهنية والنفسية والمشاعر لا تتواءم مع جدول الذكاء الاصطناعي مع أن هذه السمات ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالذكاء البشري. ومن ثم فإن الآلة المفكرة المنطقية لا تصير آلة مفكرة بالمعنى الذي يضفيه البشر على التفكير. ويعترف فجنباوم أنه لكي تكتسب الآلة ما يشبه خاصية التفكير البشري يجب أن تتوفر فيها القدرات التالية:

١ ـ المقدرة على التعلم.

٢ ـ خبرة الحس العام أو مهارة القدرة على المعضلات العامة.

٣ ـ اللغة الطبيعية التي تتيح للآلة أن تفهم وتعالج الوسط المحيط بها.

على الجانب الآخر يؤكد العديد من العلماء والباحثين أن الآلات لا يمكن أن تفكر مثل البشر. ومن ضمن أشهر من لا يؤمنون بإمكانية تصنيع آلات مفكرة نجد هربرت دريفوس وروجر بنروز وجون سيرل. وكلهم يعارضون تشبيه المخ البشري بالكمبيوتر. فدريفوس يرى أنه لا يمكن تحطيم معرفتنا بالعالم إلى عدد محدود من الوقائع والقواعد. والعقل يعرف حقائق لا يمكن النطق بها وتلك الحقائق ليست معاملات خوارزمية[٩]. ومهما بذلنا من جهد فلن يمكن وصف تلك الحقائق بطريقة يمكن برمجتها.

---

(٨) Ibid, p. 31 - 33.

(٩) الخوارزم من اسم العالم العربي الخوارزمي هي ترجمة Aigorithm وهو معامل رياضي اختزالي له علاقة باللوغاريتم إلا أنه يمثل الرابط الخطي.

ويرى جون سيرل وهو فيلسوف مثل دريفوس أنه حيث إن الكمبيوتر يتبع الخوارزمات ببساطة فمن ثم لن يكون بوسع الكمبيوتر أن يتعامل مع مسائل مهمة مثل المعنى والمضمون. فسيرل يرى أن الكمبيوتر وحش سياقي لا معنوي. وينظر روجر بنروز مثله مثل غيره من علماء الرياضة إلى أطروحة الذكاء الاصطناعي نظرة احتقار وتشكك، ويبدو أنه مؤمن إيمانًا شديدًا بأن ثمة شيء خاص يتعلق بالتفكير البشري. ويطرح بنروز أطروحته الأساسية كما يلي: «ثمة مسائل رياضية ليست متكررة. أو بمعنى آخر لا يمكن الوصول لحلها عن طريق استخدام اللوغاريتمات. بيد أنه بمقدور البشر بطريقة ما أن يحلوا هذه المسائل. ويعتقد بنروز أن العقل البشري لا بد وأنه ينصرف بطريقة غير خوارزمية. ويصر على أنه ثمة سمة غامضة بالتأكيد تعطي للعقل البشري رابطة مباشرة بالحقائق الأبدية ذات الوجود القبلي الأزلي. وصوفية بنروز تلك لم تخرجه من المدار العلمي.

ويصف جورج جونسون موقف بنروز كما يلي: «إن بنروز يتخطى موقف سيرل ودريفوس وهو يحاول أن يجد بعض التفسيرات العلمية المعقولة لما يمكن أن يصل إلى نوع من أنواع الاتصال مع منطقة المرجع النهائي عند أفلاطون. وبدلاً من استدعاء هيدجر وفتجنشتين، يدعو بنروز نيلزيور وفرنر هيزنبرج وماكس بلانك وأرفن شرودنجر وهم العلماء الذين ابتكروا نظرية الكم. وهذا لأن نظرية الكم تظهر أنه عند وصولنا إلى جذور الواقع نجد أن كل شيء غير غائي ولا حتمي ولا محدد المكان أو بعبارة أخرى كل شيء لا يمثله الكمبيوتر»(١٠).

ومن ثم فخلاصة هذه المراجعة السريعة للجدل المحتدم بين العلماء والباحثين حول الذكاء الاصطناعي هي أن العلماء والباحثين يواجهون أطروحتين:

١ ـ خلاف نظري حول قدرة العبقرية البشرية على الارتقاء

---

(١٠) G. Pessis - Pasternak, *Faut - 11 Broler Descartes?*, pp. 213 - 26.

بمستوى الذكاء الاصطناعي ليصل إلى مستوى الذكاء البشري.

٢ ـ قليلة هي معرفتنا بالذكاء البشري والعقل البشري والتفكير البشري وما أقل فهمنا لها.

وما تزال تلك الأصقاع تمثل منطقة غامضة تستعصي على مجال العلم الحديث والمعرفة المعاصرة. وبالنظر لأن التعامل مع الرموز، سواء من قبل آلات الذكاء الاصطناعي أو البشري، تمثل العامل الحاسم الذي تعتمد عليه درجة وكيفية ومستوى الذكاء أيضًا، فإن استكشاف طبيعة الرموز الثقافية البشرية، كما حددتها العلوم الاجتماعية الحديثة، يصبح استراتيجية مشروعة لتحسين فهمنا للذكاء البشري والعقل البشري والتفكير البشري. فالبشر هم وقبل كل شيء أحكم وأعظم المخلوقات قدرة على التعامل مع الرموز الثقافية.

٣ ـ مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية

إن أهم ما يميز الجنس البشري عن غيره من الأنواع الحية وكذلك عن آلات الذكاء الاصطناعي هي ظاهرة الثقافة.

ويصف ليزلي وايت تلك السمة البشرية المميزة وصفًا دقيقًا حين يقول: «الإنسان متفرد: ـ إنه النوع الحي الوحيد الذي له حضارة... فكل البشر في كل الأمكنة والأزمنة امتلكوا حضارة وثقافة ولا يوجد أي نوع آخر كانت له أو ستكون له ثقافة»[١١].

وقد لاحظ و. أوجبرن أن مفهوم الثقافة لم يكن من السهل تعريفه من قبل العلماء الاجتماعيين المحدثين... «الثقافة هي أحد تلك المفاهيم الضخمة، مثل الديمقراطية أو العلم وأي تعريف لها لن يكفي لتوصيل معانيها الثرية وسيبدو فقيرًا دائمًا». وسيؤكد الباحثون المتعددون على جوانب مختلفة من الثقافة بوصفها الجوانب الأشد أهمية، ويجوز أن

---

(١١) R. Penrose, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

نكتشف في المستقبل أفكارًا جديدة حول الثقافة[١٢].

وبالرغم من هذا فإن أكثر تعريفات الثقافة ذيوعًا وانتشارًا بين علماء الاجتماع هو ذلك الذي حدده إدوارد ب. تايلور حيث قال: «الثقافة هي ذلك الكل المركب والذي يشمل المعرفة والإيمان والفن والأخلاق والعادات وغيرها من القدرات والتقاليد التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوًا في مجتمع»[١٣]. وثمة إجماع بين الباحثين المعاصرين في الثقافة على أن استخدام الرموز من قبل البشر هو أبرز الخصائص المميزة لهوية الثقافة البشرية.

وتبني المدرسة الاجتماعية للتفاعل الرمزي فرضياتها وكذلك تفسيراتها لسلوك الفرد وكذا للسلوك الجماعي على أساس القدرات الترميزية للفاعلين الاجتماعين[١٤]. ويعتبر ل. وايت أن قدرات الإنسان الترميزية هي المقياس الأساسي الذي يحدد طبيعة البشر. ويكتب «من ثم فنحن نعرف الإنسان باستخدام مصطلحات تتعلق بقدراته على استخدام الرمز والترميز ومن ثم قدرته التالية على إنتاج الثقافة»[١٥]. ويشير وايت إلى اللغة بوصفها أهم الرموز ضمن الرموز الثقافية قائلاً «وربما أفضل الأمثلة على الإطلاق هو الكلام ذو المعنى أو اللغة، وعلى أي حال فبإمكاننا أن ننظر للكلام ذي المعنى على أنه أهم أشكال التعبير عن القدرة على استخدام الرموز وأشدها تميزًا»[١٦].

---

(١٢) G. Johnson, *New Mind, No Clothes: Book Review of the Emperor's New Mind* (See reference No. 9) in *New Encounter*, April 1988, p. 48.

(١٣) From The Evolution of Culture by L. White, cited in *Theories and Paradigms in Contemporary Sociology*, eds. S. Denisoff, O. Callahan and M. Levine, (Illinois: F.E. Peacock Publishers, Inc. 1975), pp. 224 - 25.

(١٤) DD. Duncan, (ed.), *William Ogburn on Culture and Social Change,* (Chicago: The University of Chicago Press, 1964), p. 3.

(١٥) E.B. Tylor, *Primitive Culture* (London: Murray, 1871).

(١٦) J.G. Manis, and B.N. Meltzer, (eds.), *Symbolic Interaction: A Reader in Social Psychology* (Boston: Allyn and Bacon, 1968).

وهذه الملاحظات البسيطة والواضحة تساعدنا على التأكيد على أن الأجناس البشرية هي بالقطع ذات طبيعة ثقافية رمزية. وكما قلنا آنفًا فإن الأنواع البشرية تتميز تميزًا جذريًا عن كل من الأنواع الحية الأُخرى وآلات الذكاء الاصطناعي بسبب قدرتها الفائقة على استخدام الرموز الثقافية. ويجب أن تولي أي محاولة علمية ذات أهمية لفهم وتفسير السلوك البشري، أهمية عظمى للقدرات الرمزية عند محاولة فهم السلوك المراد دراسته. وعلم الاجتماع السلوكي الحديث بنظرياته ونماذجه التي فشلت في اعتبار الدور الحاسم الذي تلعبه الرموز الثقافية اعتبارًا جديًا، قد حكم على نفسه بالفشل عند تقييم ديناميات الفعل الاجتماعي.

٤ ـ الذكاء الاصطناعي والحلقة الثقافية المفقودة

وكما أوضحنا فإن الفلاسفة مثل سيرل ودريفوس اللذين يدافعان عن أطروحة تفوق الذكاء البشري المطلق على أي آلة يمكن تخيلها من آلات الذكاء الاصطناعي، يرجعون دونية الذكاء الاصطناعي لحقيقة أن تلك الآلات لا تملك أجسامًا كيميائية حيوية (بيولوجية) وليس لها مشاعر ولا أحاسيس ولا حدس ولا يمكنها أن تتصرف وفقًا لقوانين لا منطقية ولا عقلانية. لكن ثمة آخرين يرون أن دونية آلات الذكاء الصناعي إنما تعود إلى نقص الشبكات العصبية ذات الكفاءة العالية. ويقولون إن الشبكة العصبية الصناعية ما زالت متخلفة بشدة عن اللحاق بالشبكة العصبية البشرية أو مماثلتها[١٧].

وليس ثمة فيلسوف أو عالم اجتماع معروف قد استخدم مفهوم الثقافة في الجدل الدائر حول الذكاء الاصطناعي. وكما أكدنا من قبل فإن البشر هم أكثر وأعظم المخلوقات قدرة على التعامل مع الرموز الثقافية. وعند تفسير تفوق البشر على كل المخلوقات الحية الأُخرى وآلات الذكاء الاصطناعي التي صنعها الإنسان لا يجب أن نغفل الدور الذي تلعبه قدرتهم الفائقة، والتي لا يوجد مثلها في أي المخلوقات، على

(١٧) *The Evolution of Culture,* op. p. 220.

التعامل مع الرموز الثقافية في صناعة الذكاء البشري.

فالرموز الثقافية تمثل المصادر الأكثر أهمية التي يعتمد عليها وبعمق شديد في إثارة الذكاء البشري وفي فهم العقل البشري والتفكير البشري.

علينا أن ننظر لقدرة الإنسان الهائلة والمتميزة على التعامل مع الرموز الثقافية بوصفها الحد الأساسي الفاصل بين الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي وسيظل أي تقييم مقبول لطبيعة الذكاء البشري والعقل البشري والتفكير البشري قاصرًا إذ لم يفِ بحق عملية التعامل مع الرموز الثقافية.

إن إمعان النظر في مجال الرموز الثقافية البشرية وتدبر هذا المجال قد صار أمرًا مشروعًا بالنسبة لأولئك الطامحين إلى تفهم الذكاء البشري تفهمًا أعمق وأفضل. والفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إدغار مورين هو أحد قادة الفكر في عالمنا اليوم في مجال الاستكشاف العلمي لعالم الأفكار وصياغة الفكر. وقد وصل في عمله الأخير(١٨) إلى توضيح وكشف نوع من أيكولوجية الأفكار. ومن بين الأسئلة العديدة التي طرحها مورين في عمله الأخير هذا استوقفنا هذا السؤال: كيف نخلق الأفكار وكيف تخلقنا الأفكار بدورها؟. وقد عالج في عمل أسبق(١٩) تعقد وإحكام التفكير البشري، وآلياته العميقة وديناميّاته البارعة. والدور الذي تلعبه الرموز الثقافية وعملية التعامل معها في أحكام وتعقد الفكر أو في عمليات خلق الأفكار هو دور أكثر من حاسم. إنه أساس الحصول على معرفة موثوق بها حول عمليات الإدراك والقيم المعنوية. وثمة إجماع بين علماء النفس الإدراكيين وغيرهم من المتخصصين أن معرفتنا الحاضرة في هذا المجال ما زالت قاصرة. وغياب معرفتنا شبه الكامل في مجال الرموز الثقافية يمثل الحلقة المفقودة في حجم المعرفة المتنامي في مجال الذكاء الإنساني والذكاء الاصطناعي. ومن الصعب بناء

---

(١٨) Ibid.

(١٩) G. Johnson, *New Mind, No Clothes*, op. p. 49.

صرح معرفي مؤسس في هذا المجال في ظل هذه الحالة الراهنة. فكيف نتكلم عن نقائص الآلات ذات الذكاء الاصطناعي في التعلم وعدم وجود حس عام ولا لغة طبيعية[٢٠] بدون الإشارة إلى قدرة التعامل المتميز مع الرموز الثقافية والتي تجعل الذكاء البشري أكثر علوًا بمراحل؟ ويعتبر عدم الاهتمام بالرموز الثقافية البشرية والديناميات الحاكمة لها من قبل أولئك المهتمين بالبحث في مجال الذكاء الاصطناعي نقطة ضعف كبرى يمكنها أن تخلق خلطًا كبيرًا في فهمهم لأصالة الذكاء الإنساني وتجعل من الكثير من آمالهم وأحلامهم وطموحاتهم مجرد أوهام تذروها الرياح.

لا يمكن إجراء المقارنة بين الذكاء البشري والذكاء الصناعي بشكل صحيح في غياب المدخل الحاسم عن قدرة البشر المذهلة على التعامل مع الرموز الثقافية. فبدون هذه القدرة الأخيرة لن يوجد ذكاء بشري حقيقي قادر على التعبير عن نفسه كما فعل طوال التاريخ الطويل للجنس البشري. وثمة إجماع تام بين العلماء والباحثين والفلاسفة المعاصرين حول هذه الملاحظة.

ويجوز أن نقول إن تفرد الذكاء البشري ينبع جزئيًا على الأقل من المهارات المركبة الواضحة التي يمتلكها البشر في مجال التعامل مع الرموز. بمعنى آخر فالذكاء البشري متميز متفرد كميًا وكيفيًا لأن البشر هم المخلوقات الوحيدة التي منحت موهبة محكمة وقوية في مجال التعامل مع الرموز. في الواقع ينبغي أن تكون الرابطة بين الذكاء البشري والتعامل مع الرموز الثقافية رابطة قوية للغاية. وقد يظهر أن هذه العلاقة تساوي أو تتجاوز في أهميتها العلاقة بين بنية المخ البشري أو الشبكة العصبية وبين تفرد الذكاء البشري، ويمكننا إيضاح هذا فقط من خلال البحث العلمي الجاد الذي يبغي الوصول لمعرفة طبيعة العلاقة بين الذكاء البشري وبين القدرة على معالجة الرموز والتعامل معها.

---

(٢٠) E. Morin, *La Methode IV: Idees*, Le Seuil (Paris 1991).

٥ ـ الرموز الثقافية وصياغة العقل البشري

ترتبط الثقافة بوصفها خاصية مميزة للبشر ارتباطًا وثيقًا بالعقل البشري بوصفه نعمة أُخرى يمتكلها البشر وحدهم. وقد حاول الفلاسفة والمفكرون والعلماء محاولات جاهدة ودؤوبة للكشف عن طبيعتها. وقد اعتقد ديكارت وليبنتز وكانت أن العقل البشري قد صيغ من مادة غير جسدية. وقالوا عنها إنها النفس أو الفكر المجرد أو الروح(٢١). وبحلول عام ١٩٥٠ بدأ علم النفس في مقابلة العقل بآلة ذكاء. وهي آلية عملية معلوماتية شديدة الإحكام والتفصيل(٢٢). وقد أثبتت الاستكشافات الحديثة في العقل البشري أن ثمة حد بين المخ والعقل. وقد نظر العلماء للأخير على أنه برامج المخ أو أنه الجهاز الإجمالي الذي يتيح للمخ التعامل مع الرموز. بيد أنه يمكننا بشكل آخر نقول إن المخ هو العضو، وإن العقل هو ما يفعله المخ(٢٣).

وتستمر الدراسات حول العقل البشري في استكشاف فعاليته المتعددة ومكوناته. وقد نظر الباحثون للذاكرة على أنها عضلة ذكاء أو بوصفها قسم كتابة/ وتسجيل أو على أنها موسوعة مرجعية فعالة(٢٤). وكما ذكرنا تظهر الأبحاث التي أجراها العلماء المحدثون في مجال الإدراك أن ما يدعى بالمنطق العقلاني ليس الممارسة المعتادة للبشر. وقد استنتج واسن وآخرون من علماء علم النفس الإدراكي أن البشر ينزعون إلى أنه من الطبيعي البحث عن الإثبات لا البحث عن الدحض(٢٥).

وطالما اهتممنا بالتفكير العقلي المتقدم فمن المستحيل أن يتجسد هذا

---

(٢١) E. Morin, *Introduction a La Pensee Complex,* (Paris: ESF editeur, 1990). 20 - Canadian Broadcasting Corporation (CBC) Ideas Program on A1, Jan. 18/19/1988.

(٢٢) M. Hunt, *The Universe Within: A New Science Explores The Human Mind* (New York: Simon and Schuster, 1986), p. 54.

(٢٣) Ibid, p. 74.

(٢٤) Ibid, p. 81.

(٢٥) Ibid, p. 93.

بدون استخدام الرموز الثقافية. وقد ظهرت النتيجة التالية بمنتهى الوضوح في كتاب «هنت»: يعتمد التفكير المتقدم على التعامل العقلي باستخدام الرموز. ورغم تعقد الأنساق الرمزية غير اللغوية مثل أنساق الفن وأنساق الرياضة إلا أنها ضيقة للغاية بينما اللغة على الجانب الآخر تمثل نسقًا رمزيًا غير محدود أو قادرًا على التعبير عن كل أنواع التفكير. إن اللغة هي أساس الثقافة ولا يمكن وجود ثقافة بدونها، ولا عن طريق أي نسق رمزي آخر. إنها الطريق الذي نستخدمه نحن البشر لنتصل بعضنا ببعض ونوصل أفكارنا بعضنا لبعضنا الآخر ونتلقى من بعضنا خلاصة الفكر. «باختصار نحن لا نفكر دائمًا باستخدام الكلمات، لكننا لا نستطيع أن نفكر بدونها»(٢٦).

٦ ـ التعامل بالرموز الثقافية والذكاء البشري

إن مناقشة المدى الواسع لأنشطة العقل الفكرية، من التفكير البسيط إلى التفكير المركب، تطرح إشكالية أصل ظاهرة الذكاء وعلاقتها بالرابطة بين الثقافة والعقل. فثمة إجماع قوي اليوم بين الخبراء الذين يدرسون في مجال الذكاء سواء الذكاء البشري أو ذكاء المخلوقات الأُخرى وآلات الذكاء الاصطناعي، يتفق هؤلاء الخبراء اليوم على أن الذكاء البشري يتفوق تفوقًا هائلاً على النوعين الآخرين من الذكاء. فمهارات آلات الذكاء الاصطناعي مثل الكمبيوتر لا تصل حتى إلى مهارات الجمبري في التعامل مع العالم الخارجي الواقعي في هذه المرحلة. ويبدو أن عملية المعلوماتية التي تحدث في الكمبيوتر الرقمي لا تمثل نموذجًا جيدًا لما يحدث في العقل البشري. فالكمبيوتر يعمل من خلال نسق ثنائي أو حالة من حالتين ـ فهو إما مغلق أو مفتوح. وبالمقارنة بهذا فكل خلية عصبية في المخ البشري لها ألوف من الارتباطات بغيرها من الخلايا العصبية وبالتالي فحالتها ليست مجرد مغلقة أو مفتوحة فقط. إنها الناتج المتغير اللانهائي لمحصلة آلاف من المدخلات الآتية من الخلايا المجاورة.

(٢٦) Ibid, p. 127.

ويلخص «هنت» الفرق في معالجة المعلومات بين الكمبيوتر والمخ البشري بهذه الطريقة: «يتعامل الكمبيوتر مع المعلومات بشكل متسلسل وخطي بينما يتعامل المخ مع المعلومات من خلال ملايين بل بلايين من القنوات المتوازية، وكل قناة من هذه القنوات قادرة على العمل في نفس الوقت مثل غيرها من القنوات»[٢٧].

وبالمقارنة بقدرات الكائنات الحية الأُخرى وآلات الذكاء الصناعي على معالجة المعلومات وأنشطة التفكير الذهني فمن الأكيد أنه ينبغي وصف العقل البشري على أنه عقل متفوق[٢٨]. بيد أن هذا الوصف لا يتحقق إلا من خلال التعامل المستمر والعميق مع الرموز الثقافية. فالمادة الثقافية (مثل اللغة والفكر والمعرفة والقيم والمعتقدات الدينية... إلخ) هي الطعام المطلوب الذي يتيح للعقل البشري أن ينمو ويكشف عن قدراته الكافية ليصير عقلاً متفوقًا - أي ذكاءً متفوقًا. وقد أظهرت الدراسات النفسية الحديثة والاجتماعية الحديثة الأثر السلبي العميق للحرمان الاجتماعي على الذكاء البشري. من ثم فذكاء العقل البشري يعتمد على حد بعيد على المحيط الكبير من الرموز الثقافية التي تتيح عملية تحويل البشر إلى كائنات اجتماعية.

وكما قلنا من قبل إن جون سيرل يذهب إلى أن العقل البشري هو ظاهرة حيوية (بيولوجية) ولو بشكل جزئي[٢٩]. وبالمثل فمن الملائم أن نقرر كذلك أن العقل البشري يستمد ذكاءه المتفوق من مهاراته التي لا تقارن والتي يتحكم فيها في مجال التعامل مع الرموز الثقافية. وهذا يجعل من الارتباط بين الذكاء البشري الأكثر تفوقًا وبين الاستخدام الأوسع للرموز الثقافية ارتباطًا وثيقًا حقًا.

---

(٢٧) Ibid, p. 227.

(٢٨) «Artificial Intelligence: A Debate», *Scientific American*, Jan. 1990, Vol. 262, No. 1, pp. 25 - 37.

(٢٩) M. Hunt, *The Universe Within*, p. 322.

٧ ـ نظريات على الفكر الإنساني

تبنت الدراسات المعاصرة التي أجراها علماء الإدراك في مجال الثقافة والعقل والأفكار البشرية وجهتي نظر: (١) وجهة النظر التنويرية. (٢) وجهة النظر التمردية الرومانسية. فعلى جانب تتمسك الأولى بأن عقل الإنسان «عقلاني وعلمي بشكل متعمد وأن أوامر المنطق تلزم الجميع بغض النظر عن الزمان والمكان والثقافة والجنس والرغبات الشخصية والالتزامات الفردية. ونجد في المنطق معيارًا كونيًا قابلاً للتطبيق للحكم على القيمة والمعقولية»[٣٠].

على الجانب الآخر تأخذ وجهة النظر الرومانسية موقفًا مضادًا «تفترض الركيزة المركزية لوجهة النظر الرومانسية أن جذور الأفكار والممارسات لا تكمن في المنطق ولا في العلم الأمبريقي، وأن الأفكار والممارسات تتخطى نطاق المنطق الاستنتاجي والاستقرائي وأنها ليست منطقية ولا هي غير منطقية، وإنما بالأحرى متجاوزة تمامًا للمنطق»[٣١].

وينتمي فولتير واسبينوزا وفريزر وتايلور وتشومسكي وليفي شتراوس وبياجيه للمنظور التنويري بينما يرتبط غوتة وشيلر وليفي برول وفورف وسالينز وفايربند وجيرتز بالمنظور التمردي الرومانسي. ويقدم المنظور الأخير رؤية جديدة للثقافة والعقل والذكاء. فلا يجب أن يكون مقياس هذه الصفات الإنسانية دائمًا هو المنطق العقلاني الوضعي الأمبريقي. وعلى عكس مفهوم بياجيه للذكاء يدعي مارش أن صفات الغموض وعدم الكفاءة الظاهري وعدم التجانس الظاهري «ليست بالضرورة خطأ في الاختيار الإنساني يجب إصلاحه ولكن هي بالأحرى شكل من أشكال الذكاء»[٣٢].

وقد فتح البحث الإدراكي الذي استلهم النظرة الرومانسية أصقاعًا

---

(٣٠) Ibid, p. 319.

(٣١) «Artificial Intelligence», *Scientific American*, Jan. 1990, p. 31.

(٣٢) R. Shweder and R. Levine, *Culture Theory* (London: Cambridge University Press, 1989), p. 27.

جديدة مجهولة في مجالات فهمنا للثقافة والعقل والذكاء البشري. وقد حلت أخلاقيات جديدة تمكننا من تفهم وتذوق الأبعاد المتعددة لقدرات الإنسان الكامنة محل النظرة الأحادية الضيقة المتصلبة التي تحملها الوضعية المنطقية الأمبريقية العقلانية.

ويكتب «شفدر» في هذا الصدد: «لا ترفض ببساطة الصوفي أو المتعالي أو الاعتباطي. فقد طور علماء الإدراك في الأعوام الأخيرة فهمنا لنوعية الأفكار الكامنة خلف الفعل المتجاوز للمنطق، ومن الواضح والجلي أن اللغة والفكر والمجتمع تبنى على أفكار تقع خارج نطاق التقييم العلمي والمنطقي، أفكار لا توجد معايير نمطية يمكننا أن نصنفها وفقًا لها»(٣٣). وثمة علاقة أكثر من وثيقة بين وجهتي النظر: التنويرية والتمردية الرومانسية وبين الجدل الدائر حول الذكاء الاصطناعي. فعلماء من نوعية هربرت سيمون وإدوارد فجنباوم يؤمنون إيمانًا راسخًا بأن أساس الذكاء البشري هو أساس عقلاني ومنطقي وأن الفكر يسير خطوة خطوة. إنهم علماء متحيزون للنظرة التنويرية. من ثم يجب أن يصنع البشر، من وجهة نظرهم، آلات تتبع نهج التفكير المنطقي والخطي والعقلاني. ومن ثم فإن عملية ارتقاء مستوى آلات الذكاء الاصطناعي إلى مستوى الذكاء البشري أو حتى تخطي هذا المستوى ليست معضلة مستحيلة. بمعنى آخر أنها مسألة وقت بشكل أو بآخر.

ويعارض هذا النهج أولئك العلماء والباحثون الذين يأخذون وجهة النظر التمردية الرومانسية على محمل الجد عند تعاملهم مع أطروحات الذكاء والتفكير البشري ـ الذكاء الاصطناعي. فبالنسبة لهم لا يمكن أن تكون جذور الذكاء البشري ذات طبيعة منطقية وعقلانية خالصة. فالتفكير البشري والذكاء البشري يتأثران تأثرًا ضخمًا بعوامل بشرية لا منطقية وغير منطقية. إن المشاعر والحدس مكونات أساسية في صياغة الذكاء البشري والتفكير البشري(٣٤).

(٣٣) Ibid, p. 28.

(٣٤) Ibid, p. 38.

وتلك عقبة خطيرة تقف في طريق آلات الذكاء الاصطناعي لكي تصير ندًا حقيقيًا لذكاء البشر، ووفقًا لهربرت دريفوس: «لا يمكن لأفضل الكمبيوترات أداء ولا لأقواها جميعًا أن يفهم قصة يستطيع أن يفهمها بسهولة طفل عمره ٤ أعوام، لأن الأخير يمتلك الحس العام بينما يعمل الكمبيوتر من خلال المناطق «جمع منطق» فقط. وبدون جسد طبيعي ولا مشاعر ولا لغة ولن يستطيع الكمبيوتر أن يفهم حتى تلك الأشياء التي نعتبرها بسيطة وتافهة»(٣٥). وهكذا تصير المقارنة بين الذكاء الاصطناعي والذكاء البشري ملموسة وواضحة. فبينما يعتمد الأول على المنطق المطلق والعقلانية والنظام فإن الأخير يستمد قوته من عملية تأليفية من العقلانية والنظام والمنطق وكذا اللاعقلانية والحدس وغير العقلانية والفوضى والخيال. من ثم فالذكاء البشري نتاج فسيفسائي لعناصر تبدو متناقضة ظاهرية بيد أنها متكاملة حقيقية. وما تزال النظرة التنويرية هي التي تحكم عملية البحث في معنى وغموض الذكاء البشري والعقل البشري والتفكير البشري، وقد أصبح من الضروري أن نتبنى الإطار المرجعي للنظرة التمردية الرومانسية للدخول إلى تفهم أكثر اتزانًا لظواهر الذكاء البشري والعقل البشري والتفكير البشري.

٨ ـ التفتح الذهني وفهم الذكاء

توضح الصفحات السابقة بدون مجال للشك أن الذكاء الاصطناعي متخلف عن الذكاء البشري تخلفًا شديدًا. إن أحد الأسباب المعروفة لهذه الفجوة الضخمة بين نوعي الذكاء هو حقيقة أن الذكاء الصناعي ينبني على أسس عقلانية ومنطقية خوارزمية. ويرتبط الأداء المتخلف الذي تؤديه آلات الذكاء الاصطناعي ارتباطًا وثيقًا بتصميمها البنيوي القائم على المنطق والعقلانية والخوارزمات. وهذا يطرح أسئلة معرفية خطيرة تتعلق بأسس العلم الوضعي المنطقي الأمبريقي ومعقوليتها. فالمنطق والعقلانية هما من أهم خصائص هذا العلم الوضعي. ولأن تصميم آلات الذكاء الصناعي

---

(٣٥) Ibid, p. 40.

على أبنية عقلانية ومنطقية محضة فلن يتأتى لها أن تصل مطلقًا لمستوى الذكاء البشري وهذا يتضمن أن الذكاء البشري هو نتاج شيء آخر وليس محصلة المنطق والعقلانية فقط. أي أن البشر ليسوا مجرد آلات تفكير عقلاني ومنطقي. ومن الأمور الأكثر إثارة للحيرة والقلق بين العلماء الأمبريقيين الوضعيين هو ادعاء أن تفوق الذكاء البشري إنما يأتي من تلك السمات الشخصية غير الملموسة مثل اللاعقلانية والحدس والمشاعر... إلخ بالنسبة لأولئك العلماء فالاعتراف بأهمية هذه العوامل الحاسمة في صياغة الذكاء البشري هو بمثابة اعتراف ضمني بتأثير قوى ميتافيزيقية في مجال الذكاء البشري. وهذا أمر مرفوض عندهم منذ البداية. وتلك النظرة التقليدية النمطية التي تميز العلماء المنطقيين الأمبريقيين لن تفيد لو أردنا استكشاف ظاهرة الذكاء البشري استكشافًا متعمقًا. ولا نتوقع تحقيق تقدم حقيق يفي هذا النطاق بدون وجود نظرة أكثر انفتاحًا تجاه كل العوامل التي يمكنها المساهمة في تشكيل الذكاء البشري، فما هو مطلوب عند تقصي الذكاء البشري هو سلوك موضوعي غير منحاز بشكل حقيقي من جانب العلماء الذين يحاولون كشف غموض الذكاء البشري. وهذا يعني أن على العلماء البحث في الذكاء البشري بذهنية متفتحة. وتفتح الذهن هذا لا ينبغي أن يستبعد أي شيء قد تثبت أهميته لفهم الذكاء البشري. أي أنه يجب أن نضع في اعتبارنا عند دراسة الذكاء البشري كل العوامل سواء كانت موضوعية، أو ذاتية، أو مادية، أو روحانية، أو ظاهرة، أو باطنة. ولا يجب أن يحمل العلماء المحايدون أية تحيزات مسبقة تجاه أو مع هذه العناصر المهمة المؤثرة في الذكاء البشري. وبهذه الطريقة وحدها يمكننا أن نؤمل في الوصول إلى تحقيق معرفة عميقة عن تركيبة وأحكام وتفصيل وغموض الذكاء البشري.

ونود لو قمنا باستكشاف فيما نأمل أن ندعوه الأبعاد المتعالية Transcendental للرموز الثقافية كحالة من حالات تفتح الذهن في محاولتنا فهم ظاهرة الذكاء البشري. وكما قلنا من قبل فإن التعامل مع الرموز الثقافية يمثل ركيزة أساسية في بناء الذكاء البشري. من ثم فمن الملائم

جدًا لموضوعنا أن نحاول دراسة وفهم بعض السمات الخاصة والمتعينة لهذه الرموز دراسة عميقة ووثيقة. أي أن نحاول فتح ثغرة في مجال رموز الإنسان الثقافية ومن الداخل. وعلى قدر علمي فلم يحاول أحد من المهتمين بدراسة الذكاء البشري ـ الذكاء الاصطناعي أن يلقي نظرة عن قرب على الجوانب المتعالية لهذه الرموز الثقافية.

ولي غرضان من هذه المحاولة:

١ ـ إظهار كيف يمكن أن تساعد هذه الأبعاد المتعالية في فهم ما لم يفهم بعد أن تعذر فهمه حتى الآن في مجال الذكاء البشري نتيجة لدراسته باستخدام المنحى الأمبريقي الوضعي والعقلاني المنطقي.

٢ ـ ويمكن أن تساهم محاولتنا في إلقاء نظرة عن كثب على هذه الخصائص المتعالية مساهمة فعالة في تدعيم وتقوية الأسس النظرية في مجال الذكاء البشري ـ الذكاء الاصطناعي. فالتنظير المتطور هو تعبير أفضل عن تطور العلم.

٩ ـ الرموز الثقافية ومعنى التعالي Transcendentality

تعكس مجموعة الرموز الثقافية البشرية (من لغة وعلم وفكر وعقائد دينية وأساطير ومعايير ثقافية وقيم وعادات وتقاليد... إلخ) التعالي في أجلى صوره. أي بمعنى آخر تحتوي كل هذه الرموز الثقافية البشرية على سمات ذات طبيعة ميتافيزيقية ـ إلهية. وكما أوضحنا سابقًا لم تحظَ الطبيعة المتعالية للرموز الثقافية البشرية، والتي نحاول تحديدها ووصف طبيعتها فيما بعد، باهتمام المتخصصين في العلوم السلوكية الاجتماعية الحديثة على ما يبدو. وقد وجد هذا الموقف واستمر بالرغم من الاستكشافات النظرية والأمبريقية الهائلة التي تحققت وخاصة على يد الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع حول ظاهرة الثقافة منذ القرن التاسع عشر.

وتظل الكتابات الحديث في مجال الإنسانيات بصدد الأبعاد المتعالية للرموز البشرية الثقافية خرساء بوجه عام في هذا المجال. ومن ثم

فالانطباعات التالية ما هي إلا نتاج بحث شخصي دؤوب مستمر يحاول أن يفكر في طبيعة الرموز البشرية الثقافية[٣٦].

تحمل مجموعة الرموز الثقافية البشرية بطريقة ما ختم الأزلية. ويمكننا عرض مظاهر هذا الأخير باستخدام مصطلحات قياسية وملموسة كما يلي:

(أ) لا تقتصر وظيفة اللغة البشرية فقط على استخدامها الصريح كأداة اتصال بين الأفراد في المجتمع. فهي أكثر من ذلك بكثير وخاصة في شكلها المكتوب. إنها الأداة المفضلة التي تتيح للبشر القدرة على الاستمرارية رغم الدمار المحتوم لوجودهم العضوي الفيزيقي الزماني. اللغة تمكن البشر من إطالة وجودهم الرمزي وتخطي عمرهم العضوي الفيزيقي بمراحل عديدة. فلقد استطاع المفكرون العظماء على مدار تاريخ البشرية أن يفرضوا وجودهم الرمزي الأبدي عبر الزمان والمكان عن طريق أفكارهم، وهذا مثال شديد الوضوح. بمعنى آخر تعمل اللغة بشكل ما على تخليد البشر ولو بشكل رمزي. فعلى جانب تمثل اللغة شرطًا أساسيًا لحفظ الفكر البشري دائمًا وأبدًا، وعلى الجانب الآخر تمثل اللغة الوسيلة المميزة والتي بوسعها ضمان التناسق والتماسك، وبشكل غير محدود، لهذا الفكر. فلم يكن من الممكن حفظ أفكار ونظريات ومفاهيم... إلخ كل من أرسطو وابن خلدون وشكسبير وماركس وأينشتاين وسارتر وغيرهم حفظًا تامًا أو شبه تام من دون شكل اللغة المكتوب.

(ب) وعلى المستوى الشفهي ألا يستخدم البشر الكلمة المنطوقة في صلواتهم وتأملاتهم وابتهالاتهم، وفي مخاطبة آلهتهم أو أي شيء يؤمنون بأنه أزلي أو مقدس؟ لقد استطاع البشر كنتيجة لامتلاكهم هذا الرمز المميز والمتميز (اللغة) والذي لا تمتلكه الكائنات الحية الأخرى، أن يخلصوا أنفسهم من القيود الفيزيقية لهذا العالم وصاروا في موقف يتيح لهم

(٣٦) R. Penrose, *The Emperor's New Mind,* op. cit.

الانطلاق بعيدًا عن الدنيوي وإيجاد صلة مع الروحي الميتافيزيقي خلال دورة حياتهم. فإن امتلاك خاصية اللغة أتاح للبشر أن يكسروا الحصار الذي يضربه حولهم كل ما هو دنيوي وآني. ومن ثم صار من المحتوم أن يلاقوا الروحي المقدس الميتافيزيقي في تجلياته المختلفة والمتنوعة. وهم يلاقونه في الأحلام ويتخيلونه في الخيالات ويعيشونه في التجارب الدينية.

(جـ) وقد أتاح الابتكار المتزايد في تطور الصناعات السمعية ـ البصرية للبشر أن يخلّدوا صورتهم وصوتهم. وتمّ هذا عن طريق تحويل الصوت والصورة إلى رموز شفرية «نسبة إلى شفرة» «Odified symbol». ومن خلال هذه الإنجازات السمعية والبصرية فنحن الآن في موقف يتيح لنا ليس فقط تخليد كلمات وأفكار المثقفين والعلماء والشعراء وغيرهم، ولكن أيضًا يمكننا من حفظ أصواتهم وصورهم كما لو كانت على قيد الحياة. لقد تمّ تجسيد الخلود الرمزي لبني البشر من خلال صياغة الفكر البشري في شفرات لغوية ومن خلال صياغة الأصوات والصور في إطار شفراتها المناظرة.

وتستحق مقولة ماكلوهان الشهيرة: «لقد صار العالم قرية صغيرة» في هذا الصدد بعض النظر. حقًا لقد صار العالم غرفة ضيقة وذلك بسبب التطور المتزايد لعالم وسائل الإعلام والأجهزة الإلكترونية الحديثة وتقنياتها الرفيعة المستوى. فاليوم يمكن للناس أن يتصلوا فورًا بعضهم ببعض من خلال الكلمة المكتوبة (بالفاكس) والكلمة المسموعة والشفهية (عبر التليفون) والصورة (عبر الأقمار الصناعية) بغض النظر عن المسافات التي تفصلهم أو المعوقات الهائلة التي تعوقهم عن الاتصال مثل البحار والمحيطات والجبال. . . إلخ.

لقد قربت إنجازات وسائل الإعلام تلك العالم البشري الذي نعيش فيه من عالم اللامعقول Unbelievable. ولا يذكر المتحمسون لهذه الجنة الأرضية مطلقًا أن هذه الجنة «ليست فقط نتاج منجزات تقنية في عالم الإعلام والاتصال ولكنها أيضًا ترجع لطبيعة الرموز الثقافية البشرية

في ذاتها، فالكلمة البشرية يمكن أن تنتقل فورًا من أي نقطة على الكوكب أو في الفضاء إلى أي نقطة أُخرى تقريبًا في كل أنحاء الكون الفسيح. بيد أنه لم يتم بعد هذا الانتقال في مجال الرائحة مثلاً ولا جدوى منه حتى الآن. وليس بوسعنا أيضًا نقل الجسد البشري من مكان لآخر بنفس الآنية التي تنتقل بها الرموز البشرية. وما نعنيه هنا هو الخصوصية المتميزة التي تنفرد بها الرموز الثقافية البشرية. فالسرعة التي تتحرك بها تلك الرموز وعدم وجود عقبات تقريبًا تعوق انتقالهم من مكان لآخر. تعطي هذه الرموز خاصية ميتافيزيقية وروحية وربانية. بمعنى آخر فإن طبيعة الرموز الثقافية البشرية تختلف اختلافًا جوهريًا عن طبيعة الرائحة كمثال من أمثلة العناصر الفيزيقية العضوية التي تتكون منها المخلوقات الحية وغير الحية.

لقد كرس ماكلوهان وأتباعه اهتمامًا كبيرًا لثورة وسائل الإعلام بيد أنهم لزموا الصمت إزاء الطبيعة الخاصة للرموز الثقافية البشرية. فطبيعتها لا تنتمي لعالم الإحساس ـ المادي، ومن ثم نجد أن التعامل مع الرموز البشرية ينحو منحى مختلفًا تمامًا. إن الطريقة التي تتعامل بها تقنيات وسائل الإعلام المتطورة مع هذه الرموز حولت الإنسان إلى مخلوق شبيه بالآلة. ومن ثم فالثورة المعلوماتية الحديثة قد ولدت من كل من الجانب غير المادي «الشبيه بالآلهة» الخاص بالرموز البشرية والتقنيات المتقدمة الدقيقة المتاحة في مجال الإعلام والتي حسنت قدرة البشر على التعامل مع هذه الرموز واستغلالها تحسينًا مذهلاً يصل لدرجة الكمال.

نحن نعيش في عالم تخطى منطقه ونظامه نطاق منطق ونظام عالم المحسوسات الذي تحسه حواس الإنسان الخمس. ويبدو كما لو كنا نعيش خارج نطاق العالم المادي التقليدي. فالتجربة تجعلنا نحس كما لو أننا قد صرنا كائنات ميتافيزيقية، حيث لا معنى لحدود الزمان والمكان بالنسبة لنا. لقد أصبح نقل الكلمة المنطوقة والكلمة المكتوبة، والتي تتجسد في الحال شيئًا أشبه بكن فيكون. على مستوى آخر تمتلك الرموز الثقافية البشرية صفات داخلية ونزعات نحو التحرر والاستقلال. وكما ذكرنا فعلى العكس من الرائحة البشرية التي تقع في نطاق الهوية

الشخصية الحيوية الكيميائية الفيزيقية، فإن الرموز البشرية الثقافية تتمتع باستقلال نسبي أعظم من الفاعل الاجتماعي، فالرائحة البشرية محدودة بشدة بحدود الجسم البشري أي أن الرائحة البشرية يمكن نقلها ومن ثم شمها على مسافة قريبة جدًا.

وعلى العكس من هذا تحصل الرموز البشرية الثقافية كاللغة (المكتوبة والمنطوقة) والأفكار والمفاهيم والقوانين العلمية والنظريات على استقلالها عمليًا عن منتجيها متى أنتجوها. وبإمكان هذه الرموز الانتشار السريع بذاتها للوصول لمسافات غاية في البعد ولا يعوقها أدنى معوقات فيزيقية كالجبال والبحار والصحراوات والمحيطات. ومع تقدم وسائل الاتصال الحديثة كالراديو والتلفزيون والفاكس والتليفون، فإن الرقابة الصارمة والتامة التي كانت تفرضها الأنظمة السلطوية الشمولية قد أصبحت مستحيلة حتى لو أراد القائمون عليها هذا، فمن الأسهل اليوم إغلاق كل الحدود الطبيعة للبلاد في وجه مواطنيها أو الأجانب عن إغلاق دورة الأفكار من الداخل للخارج وبالعكس.

١٠ ـ صيغ جامدة لا تلائم الذكاء البشري

وتظهر فريضة التعالي كما طرحناها أن اللغة بوصفها أهم رموز الإنسان الثقافية تتبع نظامًا ومنطقًا يختلف اختلافًا كليًا عن الرائحة وكذلك غيرها من الخصائص الحيوية الفيزيقية الكيميائية. ولقد صارت حركة الكلمة المنطوقة أو المكتوبة عبر الفضاء اليوم حركة فورية وآنية. أي أنها قد تخطت حاجزي الزمان والمكان. إن هذا يمثل صدمة مرعبة لعالم الحواس الخمس الذي نعيشه. وعلى ما يبدو فعالم اللغة يمثل عالمًا موازيًا. وما يمكن أن يحدث فيه وداخل حدوده ينتمي إلى مجال الإعجاز والخوارق عن ما نراه من خلال منظار حواس الإنسان الخمس. ببساطة أنه يرفض أن يلتزم بقواعد العقلانية والمنطق التي تحكم العالم المادي. واللغة بوصفها رمزًا ثقافيًا تثبت أن لها طبيعة متعالية في أوجهها المختلفة. ويمكن القول إن هذه «حقيقة أمبريقية»، عن اللغة. ومحاولات العلماء الوضعيين في إنكار أو تهميش التعالي ما هي إلا تحيزات جوفاء

تخرج عن نطاق روح العلم الموضوعية المحايدة.

وهذا لن يفيد إطلاقًا عندما نود أن نحدد بدنًا موضوعيًا لعلم اللغة. بل على العكس فيجب أن نعترف بتعالي اللغة وغيرها من الرموز الثقافية البشرية الأُخرى على ما هو عليه ونستخدم هذا في فهمنا وخاصة لتلك الظواهر التي تتأثر تأثرًا مباشرًا بالرموز الثقافية. وكما أكدنا فإن تأثير تلك الرموز على تكوين وتشكيل الذكاء البشري لهو تأثير هائل. ولقد أثبت علماء النفس المحدثون مرارًا وتكرارًا أن اللغة عامل حاسم في صياغة الذكاء البشري. واعتبرت قدرة الشخص على استخدام اللغة مقياسًا لذكائه أو ذكائها.

وتعالي اللغة كما عرفناه من قبل يجوز أن يساعد مساعدة ضخمة في إلقاء أضواء جديدة على بعض الخواص الأساسية التي تميز الذكاء البشري وما زالت اللاعقلانية والحدس بوصفهما مظهرًا من مظاهر الذكاء البشري تمثل أسرارًا لم تحل ليس فقط لأولئك المتحمسين للذكاء الاصطناعي، ولكن أيضًا لحاملي لواء الذكاء البشري. ويقر كل من درس الذكاء البشري بعوامل الحدس واللاعقلانية والقفزات الإشراقية والشعور. بيد أنه لا توجد مطلقًا تفسيرات واضحة لتلك السمات المحددة والمميزة للذكاء البشري. وعلى أحسن تقدير فما زالت تلك الصفات مسألة تخمينات وافتراضات. وكما حددنا فإن تعالي اللغة يعني تلك الصفات التي من خلالها تتبع اللغة قواعد ونظامًا ومنطقًا وعقلانية مختلفة عن تلك التي تتبعها الظواهر التي تدرسها حواس الإنسان الخمس. ومن هذا المنطلق فإن قواعد اللغة غير منطقية ولا عقلانية جزئيًا. فهي تسير ضد اتجاه قواعد عالم الحواس الخمس. وهكذا فيبدو أن هذه القواعد اللغوية تنتمي لعالم الروح الذي لا تتبع قواعده وقوانينه ونظامه ومنطقه أحيانًا قواعد ومنطق ونظام وقوانين عالم المادة هذا، إن لم تعارض تلك الأخيرة أحيانًا أُخرى. وبهذا المعنى تحتوي اللغة بوصفها رمزًا ثقافيًا بشريًا على بعد متعالي/ ميتافيزيقي. ولو افترضنا أن العلاقة بين اللغة والذكاء البشري هي علاقة وثيقة وقوية كما بينا بشكل موثق من قبل فمن الممكن أن نستنتج أن اللاعقلانية والحدس واللامنطقية التي تميز

الذكاء البشري تتأثر ولو جزئيًا على الأقل بأثر اللغة المتعالي، كما أن الوعي يتحدد بمعامل غير خوارزمي وفقًا لبنروز[٣٧]. ومتى نظرنا للذكاء البشري من خلال إطار تعالي اللغة وغيرها من الرموز الثقافية فإن غموض الذكاء البشري والعقل البشري والتفكير البشري والذي يصعب علينا فهمه عن طريق حواسنا الخمس البشرية، نقول إن هذا الغموض يصير أكثر وضوحًا ويسهل لنا فهمه.

ويجوز أن ندعي أن جذور دهشة الإنسان من غموض العقل البشري والذكاء البشري يمكن إرجاعها جزئيًا للإيمان الساذج في الغائية الأحادية للظواهر بما في ذلك تلك الظواهر الغامضة كالعقل البشري والذكاء البشري. لقد قصر أخصائيو الذكاء الصناعي جهودهم بشكل كبير على الأبنية المادية المنطقية العقلانية الخوارزمية الخطية بوصفها الإطار الذي يمكن أن يتقدم من خلاله علم الذكاء الاصطناعي. وعندما فعلوا هذا سرعان ما اكتشفوا أن الذكاء الاصطناعي، حتى مع تصميماته المنطقية العقلانية (وربما بسبب هذه التصميمات تحديدًا)، ليس ندًا للذكاء البشري. ومن المعروف أن هربرت سيمون وإدوارد فجنباوم مدافعان عنيدان عن الأبنية ذات المنحى العقلاني المنطقي للذكاء الاصطناعي[٣٨]، وبالنسبة لهم فإن وصول آلات الذكاء الاصطناعي إلى مستوى يعادل أو يفوق مستوى الذكاء البشري لا يتطلب تحويرات جذرية في آليات العقلانية المنطقية الحالي. ويؤمنون إيمانًا راسخًا أنه بمرور الوقت سيصير الذكاء الاصطناعي ذكاء فائقًا طالما حافظنا على المبادئ العقلانية والمنطقية في التصميمات الجديدة والمحورة لأبنية آلات الذكاء الاصطناعي المختلفة. ويذكرنا هذا الموقف المتصلب بموقف راسل ووايتهيد، اللذين أرادا وضع أساسٍ منطقيّ للرياضيات. وقد رد كورت جودل عندما طرح نظرية عدم الاكتمال على راسل ووايتهيد مؤلف المبادئ الرياضية.

---

(٣٧) *Faut - 11 Broler Descartes?* op. pp. 215016.

(٣٨) M. Dhaouadi, «An operational Analysis of the Other Under development in the Arab World and third World», *International Sociology*, Vol. 3, Sept. 1988, pp. 219 - 234.

ويعتقد جودل أن أولئك النجوم الساطعة في مجال الفكر إنما يطمحون إلى المستحيل. ويؤمن جودل بأنه ستظل هناك دائمًا نتائج رياضية يمكننا الوصول إليها في الواقع بيد أنه من المستحيل استنباطها في إطار نسق المنطق والمحاور. وبنفس منظور نظرية جودل حول عدم الاكتمال ولكن في إطار أكثر تواضعًا فإن مفهوم تعالي الرموز الثقافية البشرية يلقي الضوء على أصل الأبعاد غير المنطقية وغير العقلانية في الذكاء البشري. ويظل هذا الذكاء لغزًا رغم هذا.

لقد حققت استكشافات علم النفس الحديثة، وكذلك أبحاث الذكاء الاصطناعي القليل جدًا في مجال فهم طبيعة وآليات عمل الذكاء البشري. والوضع يماثل الحالة التي وصل إليها العلم مع علوم النفس السلوكية التي لم تقدم تفسيرًا أو تفهمًا لسبب أن السلوك البشري يعتبر سلوكًا ملغزًا في ذاته. والواقع أن فهم الذكاء البشري يعتبر أساسًا لفهم السلوك البشري. فعلى سبيل المثال لا يمكن تفسير تعقد هذا السلوك وغرابته من دون أن نأخذ في الاعتبار وزن الذكاء البشري وأحكامه.

وقد صارت نواقص وأخطاء علم النفس السلوكي سواء باتجاهه الواطسوني أو اتجاهه السكنري معروفة اليوم ولا تحتاج لإثبات في هذا الصدد. فلم يول أي من واطنسون أو سكنر أي أهمية للعمليات الإدراكية بوصفها المميزات الأساسية للذكاء البشري. لقد اختزلت الصيغة الشهيرة «حافز استجابة» أو (ح ـ ج) الدور الحاسم الذي يلعبه الذكاء البشري في تشكيل السلوك البشري. لا يجب أن تتبع الأبحاث في مجال الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي صيغة ضيقة وجامدة ومتحجرة مثل صيغة (ح ـ ج) السلوكية. وكما أشرنا من قبل فالسلوك البشري ظاهرة مركبة يجب تقصي أصولها في الذكاء البشري ذاته، من ثم فالذكاء البشري بالتالي ظاهرة مركبة.

لقد تغير مفهوم الذكاء تغيرًا عميقًا وجوهريًا منذ أيام بينيه. وأن أبحاث جاردنر الأخيرة ما هي إلا مثال على هذا التغير. وتتطلب الأبحاث العلمية في مجال الذكاء الاصطناعي بوصفه ظاهرة مركبة منحى متعدد الاتجاهات.

الاشتراك المتزايد في مجال أبحاث الذكاء البشري/ والاصطناعي من قبل متخصصين في فروع علمية مختلفة كالطبيعة والسبرنطيقا وعلم وظائف المخ وعلم النفس الإدراكي والفلسفة واللغويات وعلم الاجتماع يعتبر إشارة مبشرة وصحية للتطور الممكن في المستقبل من أجل الوصول لمعرفة متطورة وموثوق بها حول الذكاء البشري، هذا المصدر الأكثر غنى الذي يميز البشر عن الآلات وعن سائر المخلوقات. وعلينا أن نعترف بأن كشف طبيعة الذكاء البشري وفهمه يتطلب جهود وتعاون فروع علمية أكثر ومتخصصين أكثر وكل المصادر المتاحة لفهم الذكاء البشري.

١١ ـ الذكاء البشري من منظور قرآني

لقد تطورت العلاقة بين العلم والدين في المجتمعات الغربية بداية منذ عصر النهضة في اتجاه تصاعد العداء بينهما. وانطلقت هذه العلاقة من التوتر المبيت إلى العداء المستحكم إلى المواجهة الصريحة والفصل التام، وعلينا أن ننظر إلى تلك العلاقة على أنها نتاج ظروف اجتماعية وثقافية وتاريخية وبنيوية خاصة بالمجتمعات الغربية.

فهذه المواجهة ليست قانونًا عامًّا يسري على كلّ المجتمعات في كلّ العصور. فعلى سبيل المثال لم يعرف المجتمع الإسلامي مواجهة مشابهة بين العلم والدين بل عرف التعاون والتنسيق.

(أ) الطبيعة المتعالية للذكاء البشري: الذكاء مصطلح حديث عرفه «ألفرد بينيه» (١٨٥٧ ـ ١٩١١) بوصفه ظاهرة قابلة للقياس. والقرآن الكريم يشير للذكاء بطريقة غير مباشرة عندما يصف تكريم الله للإنسان ابن آدم عن غيره من المخلوقات.

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٖ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلٗا ﴾ [الإسراء: ٧٠].

وهذا يتفق مع المنحى الحديث لفهم الذكاء في علاقته بالتفكير «حيث إن فهمنا للذكاء قد تطور فصار يعني عمليات الفكر المجرد عالية المستوى بالمقارنة بالعمليات الحسية أو الإدراكية البسيطة» وفي القرآن

﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] وهذا في ضوء الدراسات الأنثروبولوجية يعني الوضع المستقيم للبشر وحجم المخ الكبير «فالإنسان يتفوق على الكائنات الأخرى بسبب نمو حجم مخه. ولن نبالغ لو قلنا إن تاريخ البشرية إنما هو تاريخ المخ البشري» وهذا ببساطة يعني تاريخ التفكير البشري. هذا التفكير الذي جعل آدم يبز الملائكة كما يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ۝ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: ٢٨، ٢٩].

في كل هذه الآيات القرآنية يقاس تفوق الإنسان على كل من المخلوقات الأخرى والملائكة بمقياس الذكاء البشري، أي قدرة البشر على استخدام الرموز الثقافية وعلى التعامل معها كما قدمنا سابقًا. فالذكاء البشري كخاصية بشرية مميزة ومتميزة يتحدد أساسًا عن طريق تلك القوى التي تثبت أنها غير قابلة للقياس، ويختص بها الإنسان دون غيره من المخلوقات ألا وهي الذاتية وغير العقلانية وغير المنطقية والروحانية والتعالي، أو تلك الصفات التي بثها الله تعالى في الإنسان بوصفها مكونات أساسية من مكونات الذكاء. إن قولنا إن الذكاء البشري هو نفحة إلهية هو قول مرفوض من المنظور الأمبريقي التجريبي الوضعي، وهذا يتفق مع النظرة المعرفية التي يتسم بها هذا المنظور بخصوص اكتساب وتعريف العلم والمعرفة. لكن التجريبية والوضعية قد لاقت وما زالت تلاقي العديد من الهزائم وثبت عجزها عن تفسير الكثير من الظواهر والوقائع. إن كل الدلائل تشير إلى حاجتنا للتمعن العلمي والتجرد والخيال لتخطي معظم العقبات المنهجية.

(ب) **التفكير والذكاء البشري**: ما زال لغز التفكير البشري يمثل أحجية غامضة بالنسبة للعلم الحديث. وفي القرآن الكريم يعتبر التفكير أعلى المكونات المتناسقة في الذكاء البشري.

ويدعو القرآن الكريم إلى التفكير وما هذه الآيات الكريمات البينات إلا مثال على هذا ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ﴾ [آل عمران: ١٩١].

والآيـــة ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢].

والآيـة ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[الروم: ٨]. والآية ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

(جـ) الذكاء البشري واللغة والتعلم: تؤكد أبحاث الذكاء الحديثة على أهمية القدرة على التعلم والقدرة على استخدام اللغة بوصفهما قدرتين حاسمتين تميزان الذكاء البشري عن الكائنات الأخرى.

ويحض القرآن على التعلم ويمتلئ بالآيات التي تمجد العلم مثل: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾ [الرحمـن: ٤] وأيضـا ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ﴾ [الـــــروم: ٢٢] و ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] وكذلك الآية ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٤، ٥].

(د) الذكاء البشري وعملية الخلق: يرى القرآن القدرة على الخلق والابتكار بوصفها تعبيرًا قويًا عن الذكاء. وإن تفوّق القدرة الإلٰهية على الذكاء البشري وغير البشري إنما تكمن في قدرة الله عز وجل على خلق مالا يستطيع البشر ولا غير البشر أن يخلقوه: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣].

ولو نظرنا إلى القدرة على الخلق بمنظور أكثر اتساعًا من معنى القدرة الإلهية لوجدنا أن الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يتسم بهذه الصفة من هذا المنظور. وكما قلنا من قبل يقاس الذكاء أساسًا عن طريق تلك الأشياء مثل القدرة على التعامل الفعال مع المفاهيم المجردة والتعلم والتكيف والتطور.

من هذا المنظور القرآني يعتبر الخلق مكونًا أساسيًا في ظاهرة الذكاء.

(هـ) الاستخلاف والذكاء البشري: يمثل الاستخلاف في الأرض ركنًا أساسيًا من أركان النظرة المعرفية الإسلامية للإنسان. وهو مثله مثل قدرة الإنسان على الابتكار والإبداع، يعتبر ظاهرة أساسية في الذكاء.

ويقول الله تعالى في كتابه العزيز ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

ويتيح مفهوم الذكاء الذي طرحناه في هذه الورقة لنا أن نفسر إشكاليتين شائكتين شغلتا الفلسفة والدين منذ أقدم العصور:

١ ـ هل الإنسان مسؤول؟

٢ ـ هل الإنسان خليفة الله في الأرض؟

بالنسبة للإشكالية الأُولى يتفق الدين والأنظمة العلمانية على أن البشر هي الكائنات الوحيدة المسؤولة عن أعمالها. وحيث إن المسؤولية تعني حرية التصرف من ثم فإن الذكاء البشري يتضمن حرية البشر في التصرف أو بمعنى آخر القدرة على الابتكار والإبداع.

أما بالنسبة للاستخلاف على الأرض فحيث إن الإنسان يمتلك ذكاءه المختلف والمتفوق فقد أثبت البشر أنهم الكائنات الوحيدة القادرة على تطوير وتحوير وتحويل الأرض وما عليها سواء بشكلٍ حسن أو سيئ وبكيفية تختلف اختلافًا جذريًا عما قد تفعله الكائنات الأُخرى.

وفي رأينا فإن التصور الثانوي للإنسان على أنه حيوان/ ملاك لا يمثل استعارة دقيقة. ومن الأصوب أن نقول إن البشر لهم هوية حيوانية ـ ربانية.

١٢ ـ عن الموقف القرآني بخصوص الذكاء البشري والذكاء الاصطناعي

تعتبر مسألة الذكاء في القرآن مسألة محورية ورئيسية فأول الآيات التي نزلت على الرسول الهادي تقول ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ

مِنْ عَلَقٍ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ﴾ [العلق: ١ ـ ٤].

وتقول الآية الكريمة الأُخرى التي ذكرناها من قبل ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِم ۗ﴾[الروم: ٨] أكثر من ذلك فلو كان استخدام اللغة هو أصل كل الرموز الثقافية والتي يعتمد عليها الذكاء البشري اعتمادًا كبيرًا، من ثم فإن النص القرآني العظيم يمثل المثال الأكمل الذي يستطيع أن يحفز الذكاء البشري ويعطيه القدرة على النظر معرفيًا للعالم بطريقة مختلفة من خلال تعبيراته واستعاراته وأمثلته وروعته.

لقد كرم الله الإنسان ونفخ فيه من روحه كما قال في كتابه العزيز ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾ [ص: ٧٢].

وهذه النظرة تخالف تمامًا النظرة الخطية التطورية المعاصرة حيث إن الأخيرة تؤكد أن الإنسان نتاج عملية تطورية مرّت بها كل الأنواع.

ونعتقد أنه من المستحيل التوفيق بين هاتين النظريتين، وهذا يتضمن كذلك أن النص القرآني يتفق مع رأي أولئك الذين يرفضون إمكانية أن تصل الآلات مهما حاولنا إلى مستوى البشر ويتخطاها في جوانب عديدة، فلا الأبنية الكيميائية الحيوية التي يعتقد فيها «سيرل» ولا النسق المنطقي العقلاني الذي يؤمن به فجنباوم سيجعل من تلك الآلات بشرًا. وإنما ما جعل البشر بشرًا هو الروح التي نفخت فيهم والتي لا ندري كنهها ولن ندري كنهها. بسم الله الرحمن الرحيم ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى ﴾ [الإسراء: ٨٥]. صدق الله العظيم. من ثم فمن الممكن أن نطمح لتطوير آلات الذكاء الصناعي، بيد أنه من المستحيل أن نعتقد أننا سنصل بها لمستوى البشر فذلك أمر بيد الله الرحمن الرحيم.

٧ ـ حكماء لا أطبّاء:

عن التحيز في المفاهيم الطبيّة

د. أسامة القفّاش ود. صالح الشهابي

كنا مجموعة من طلاب السنة النهائية بكلية الطب جامعة الإسكندرية وكان الدرس عن جراحة الرأس، تحلقنا حول المريض وسمعت المدرس يقول «حالة اليوم حالة رائعة» فهي لا تأتي كل يوم إنها «حالة تيتانوس في الرأس». توقفت عن متابعة الدرس تمامًا، فلقد استغرقتني الصفة التي استخدمها مدرسنا الفاضل لتوصيف الحالة!! «رائعة»؟! كيف وأي روعة تلك؟ إن المريض يكاد يكون محكومًا عليه بالإعدام وبلا نقض. ومنظره كما يقولون «يصعب على الكفار». هل لأنه فرصة لنا كطلاب كي نرى حالة قد لا نشاهدها بعدئذ أبدًا! لكن ماذا عن المسكين الملقى لنتفحصه ونرى روعة حالته؟؟ ربما كان المدرس محقًّا من وجهة نظر ذلك العالم الموضوعي الذي يظن أن كل ما في الكون مسخر لخدمته ولإثبات نظرياته وفرضياته. لكن ماذا عن الطبيب الحكيم الذي يداوي المرضى ويخفف آلامهم؟؟

وقد حكى لنا صديق تجربة مماثلة من وجهة نظر المريض هذه المرة. كانت أخته مريضة بالسرطان في عنبر الجراحة بالمستشفى الأميري بالإسكندرية وكانت تعاني ـ رحمها الله ـ من آلام لا تطاق. مرّ بها الطبيب ولم يعرها التفاتًا. إنه يرى آلافًا مثلها فهي حالة ليست «رائعة» إذن. استوقفه أخوها وطلب منه أن يعطيها شيئًا ليسكن آلامها. ثار عليه الطبيب وأخبره بعدم وجود أدوية لمثل هذه الحالة المتأخرة. كان الطبيب من القسوة والفظاظة بحيث إن الدموع طفرت من عيني صديقي وهو

يقول له بصوت خنقه البكاء «يا أخي، أدر أصبعك في كوب ماء واعطه لها. إنها تريد شيئًا منك أنت الطبيب الذي تثق به».

تطرح هاتان القصتان موضوع «التفكير قبل التدبير»، فهل الطبيب آلة لجمع المعلومات ثم إرجاعها ثانية كما هي دون زيادة أو نقصان؟ أم هو حكيم عالم يمتهن مهنة إنسانية تستدعي أساسًا التعامل مع بشر مثله، وبالتالي فثمة في الحسبان عواطف وأحاسيس؟

نعتقد أن الإجابة عن تلك الأسئلة تستلزم في الأساس طرح إشكالية الغرض من الطب أو لماذا نتداوى؟

وحيث إن الإشكالية ليست مجرد سؤال يبحث عن إجابة أو قضية تستوجب الحل وإنما هي نموذج معرفي متكامل يستدعي الثقافة السائدة برمتها ويتضمن مفاهيم عدة تفسِّر العلاقات المتشابكة الموجودة في الواقع. لذا فليس بوسعنا ـ ولو أردنا ـ أن نضع الإجابة النهائية، فهذا الأمر لا يرد أساسًا في النموذج المعرفي الذي نتبناه.

من ثم فالغرض من الطب والتداوي يستدعي لدينا عدة تساؤلات:

هل التداوي واحد في كل البلاد؟ أي هل يمارس الطبيب الأمريكي المهنة مثلما يمارسها نظيره المصري بغض النظر عن الثقافة والعرف؟

هل النصائح الطبية مقدسة في ذاتها أي لأنها علمية موضوعية، أم أن ثمة بعدًا أسطوريًا في الموضوع يأتي من غموض وسحر مهنة الطب لعلاقتها بحياة الإنسان مصدر الأسطورة الأول؟

هل الطب «البلدي» «دجل وشعوذة» أم أن ثمة «جانبًا علميًا» فيه إمكانيات لتطويره؟

ما هي الضرورة التي تدعونا لاستخدام لغة البلد ذاتها لتعلم الطب؟

وغيره كثير. وسنحاول بإذن الله تعالى أن نلقي الضوء على هذه التساؤلات ولا شك أننا سنثير تساؤلات أكثر فهذا هو غرضنا الذي نهدف إليه والله الموفق.

١ ـ عن الدواء وأشكاله... والمعايير والعتبات

ذهبت مغنية أوبرا أمريكية كانت تغني في ڤيينا بالنمسا لعيادة طبيب نمساوي، وكانت تشكو من صداع انتابها منذ وصولها. فوصف لها تلابيس لعلاج الصداع، ولعدم اعتيادها على استخدام دواء الصداع في هذا الشكل فقد التهمت إحدى التلابيس الشرجية!![١].

وهكذا تحقق في الواقع العلمي ما كنا نرويه على أنه مزحة أو فكاهة.

إن العلاقة بين عدم وجود المعايير الثابتة وبين تنوع أشكال الدواء واعتيادنا على تناول شكل معين لمرض معين تتضح أكثر من خلال تذكرنا لخبرة العمل في الريف. فكل من عمل كطبيب في الأرياف يعرف تمامًا ولع المرضى بالحقن حتى إنهم يرفضون أحيانًا استخدام الأقراص والتلابيس. الأُولى لظنهم أنها لا تجدي ولا تنفع. والأُخرى لظنهم أنها تضر فحولتهم وتنقص من ذكورتهم. والحقن بالنسبة للمريض الريفي هي العلاج الناجح والحقيقي، ونرى أن هذا الاعتقاد يقوم على فكرتي الإتاحة والعتبة. فالحقن وسيلة أسرع وذات فاعلية أعلى في الوصول لأقصى معدل إتاحة وتخطى العتبة العلاجية للعقار في أسرع وقت ممكن. وذلك نظرًا لوصول العقار للجهاز الدوري مباشرة. والفلاح الذي لا يستطيع أن يأخذ «أيامًا مرضية» أو «يتقاعس» وقت العمل يحتاج بالضرورة لدواء فعال وسريع، الأمر الذي تتيحه له الحقن.

بينما عند أهل المدينة ثمة خوف من الحقن ربما كنتيجة للأساطير

---

(١) Lynn Payer: *Medicine & Culture,* (New York, Henry Holt, 1989) p 23.

الطفولية، حيث تقوم الأمهات بإرهاب أطفالهن بالطبيب والحقن.

إن الخلفية الثقافية للمريض تؤثر دون شك في تقبله لشكل معين من أشكال الدواء، وبالتالي تزيد في أثر الدواء العلاجي.

وبالمثل تؤثر الخلفيّة الثقافية للطبيب في تقبل فكرة مسؤولية عقار معين عن أضرار معينة أو بعبارة أُخرى عن مدى الآثار الجانبية لعقارٍ ما، فمثلاً يعتبر الفرنسيون أن ما يقوله الأمريكان عن خطورة عقار علاج ضغط الدم المرتفع المدعو سيلاكرين Selacryn هو محض هراء. والفرنسيون يفضلون أن يعزوا أمراض الكبد إلى الإفراط في الأكل والشراب أو يرجعونها لتصورهم حول هشاشة الكبد ذاتها[٢].

ونجد أيضًا أن معظم المرضى يحددون الداء بشكله أو لونه فنسمع مثلاً عن «أقراص الزكام الحمراء» وغيرها. لقد ثبت أن تقبل المريض للدواء عليه معوّل كبير في فاعلية الدواء وازديادها. ولذا تتفنن شركات الأدوية في ابتكار الأشكال الدوائية التي تلاقي قبولاً عند المرضى وتحدث الأثر المطلوب للوصول للعتبة العلاجية.

والعتبة العلاجية تلك تقودنا إلى عتبة أُخرى هي عتبة السواء. فالكتابات الطبية تظهر أنه لا توجد معايير ثابتة حتى لتحديد وزن وطول الجسم. ويحدثنا الدكتور أحمد فائق في كتابه **«الأمراض النفسية الاجتماعية»** عن أن السواء ظاهرة اجتماعية. فالمجنون المصاب بجنون الاضطهاد سويّ في مجتمع كل أفراده مصابون بنفس المرض، ومن لا يعاني من هذا المرض هو المختل وغير السوي[٣]. وبنفس المنطق فالطول والوزن معايير شديدة النسبية تتغير من مجتمع لآخر. ونذكر في هذا الصدد تجربة كوريا الجنوبية عن تنظيم أولمبياد سيول عام ١٩٨٨، فقد اقتنع مدرب كرة اليد الكوري باستحالة مجاراة الأوروبيين في الطول أو

---

(٢) المرجع السابق، ص ٣٤.

(٣) راجع مقدمة كتاب **«الأمراض النفسية الاجتماعية»**، القاهرة: تأليف: أحمد فائق، حسين عبد القادر، ١٩٨١.

الضخامة لأن المعدل المعياري للجسم الكوري مختلف نتيجة عوامل كثيرة. كالتغذية والثقافة السائدة التي تفضل المنمنمات من الأشياء وغيرها. من ثم قرر الاستفادة من هذا العيب وتحويله إلى مزية، وذلك عن طريق السرعة في الانطلاق والتمرير والتخلص، وفازت كوريا بالميدالية الفضية للرجال والذهبية للسيدات. ومما سبق نرى نسبية هذه المعايير التي تقدم لنا على أنها مطلقة فما كان عيبًا تحول إلى مزية ساعدت على فوز الكوريين الذين فاجأوا العالم بها.

ومن المعايير التي تعتبر مطلقة أو بالأحرى تقدم على أنها مطلقة: ضغط الدم. والواقع مختلف تمامًا عن هذا فضغط الدم المرتفع الذي يعتبر مرضًا خطيرًا في الولايات المتحدة، يعتبره الإنكليز علامة على التوتر العصبي أحيانًا، أو حتى أمرًا عاديًا قد لا يحتاج لعلاج مطلقًا. وبينما يستخدم الألمان ٨٥ عقارًا مختلفًا لعلاج ضغط الدم المنخفض، يعتبر الأطباء الأمريكيون انخفاض الضغط أمرًا حسنًا، ودليلاً على الصحة(٤).

وعادة ما يكتشف المسافرون الذين يعودهم الطبيب في بلد أجنبي أن الطب ليس بالضبط ذلك العلم الدولي العام الذي يريدوننا أن نصدق أنه هو(٥). وعادة ما تكون أُولى خطوات الاكتشاف هي في طريقة الكشف ذاتها. وتكشف القصة العلمية هذا الموضوع بجلاء:

كنا في بلد أوروبي وأحس أحد الأصدقاء بآلام في معدته، وكانت شكواه هي الشكوى التقليدية من ازدياد الحموضة في المعدة، وفسرت هذا بأنه أثر نفسي لبعده عن أهله ووطنه، فقد كانت تلك هي المرة الأُولى التي يسافر فيها. ونصحته بتناول اللبن الحليب وأقراص للحموضة أحملها معي. بيد أن الأصدقاء الآخرين أخبروه أن عليه الاستفادة من التأمين الطبي والذهاب للطبيب وقد كان. ذهبت معه وأخبرت الطبيب هناك أني من زملاء المهنة أيضًا فرحب بي، وبعد أن استمع لشكوى

---

(٤) Lynn Payer, Op. Cit. p 25.

(٥) Ibid, p 24.

المريض وأجرى الكشف الأوّلي سألته عن تشخيصه المبدئي، فأجابني أنه لا يمكن أن يحدد وأن الأمر يستدعي إجراء أشعة وعدد من التحاليل والفحوص. أخبرته برأيي في الحالة، فأجابني أن هذا محتمل على الأغلب إلا أنه لا بد من إجراء هذه الفحوص لزيادة المعلومات. ساءت حالة الصديق مع سماعه كلمة أشعة وتحاليل واعتقد أنه مصاب بمرض خطير وخاصة بعد أن أكد الطبيب ضرورة إجراء منظار لأن الأشعة والتحاليل لم تسفر عن شيء. وعبثًا حاولت طمأنته إلا أن القلق الذي كان يعصف به ويحصره كان مانعًا أساسيًا من تحسن حالته. ثم أجرى الطبيب المنظار وأخبره أنه يعاني من ارتفاع في حموضة المعدة نتيجة بعض الالتهابات. وهكذا أكد ما كنت قد توقعته فارتاح صديقي وأقبل بهمة على العلاج الذي لم يخرج عما وصفته. ولكن فهمت سبب كل هذا بعد أن ألقيت نظرة على كافة العمليات والفحوصات فوجدتها قد تخطت عدة مئات من عملة هذا البلد.

كان المريض وتخفيف آلامه هو محور تفكيري واعتمدت في هذا على عبارة شهيرة علمنا إياها جيل الأساتذة الأفاضل في كلية الطب «إن الأمور الشائعة كثيرة الحدوث» «Common Things are Common» وكان كل تفكير الآخر منصبًا على الدقة ومزيد من الدقة لأجل الوصول إلى اليقين المطلق والعياذ بالله، ولا أزعم أني أعرف كنه نفسه، إلا أني أعتقد أن رحلته تلك لم تكن لوجه الله أو لغرض العلم فقط، بل كانت في الأساس وراء مزيد من الربح وسعيًا نحو مزيد من المال(٦).

رأينا في هذه القصة نموذجين مختلفين أحدهما همه الإنسان والآخر

---

(٦) في هذا الصدد نسوق المثال التالي: يقول الدكتور هنك لامبرتس، وهو طبيب هولندي: «عندما يأتيك جريح عاده طبيب إسباني ترى الجرح وقد خيط باستخدام غرزتين فقط، فالإسبان يتلقون أجرهم على أساس علاج الجرح بينما يخيط الطبيب النمساوي أو البلجيكي الجرح باستخدام أكبر عدد ممكن من الغرز، حيث أن أجرهما يتلقونه على أساس عدد الغرز».

راجع Op. cit, p 21 - 22, Lynn Payer.

همّه الدقة ومن ورائها الربح. ولا يمكن فصل هذين النموذجين عن الخلفية الثقافية في كل بلد.

الأوروبي ينتمي لحضارة تقدم النسق على الإنسان والدقة على الحياة ذاتها. ولو رجعنا للوراء قليلاً لوجدنا أن بنية ما يدعى بعصر النهضة أو التنوير تقوم أساسًا على مبدأ: كيف ينتظم النسق ويبلغ غاية مطلقة؟

بينما المصري ينتمي لحضارة تبحث عن الإنسان وسعادته الداخلية وقناعته ورضاه، حضارة تصنع المطلق دائمًا خارج النسق. يقول المصري القديم في بردية إيبرز «سيرشده تحوت، تحوت الذي بعث في الكتابة الكلام، وابتدع المؤلفات، إنه يلهم الأطباء البراعة في الشفاء، إنه يحيي من يحبه»(٧).

إن الإيمان بالله وقبول الحقيقة والتسليم بها من السمات الأساسية للمصري. قد يظنها البعض قدرية وتخلف، بينما هي على النقيض حضارة ورؤية معرفية واسعة متسعة. الرضا والقبول تعني الإيمان وتعطي المرء الشجاعة، ومن ثم يتوكل على الله في أعماله، وتظل غاية الفرد دائمًا وأبدًا مساعدة الآخرين من أجل نيل رضا الرحمن ومغفرته.

قد يبدو الربط بين فكرة النسق الكامل المطلق الدقيق، وبين طريقة التفكير العلمية المزعومة تلك ضربة لازب أو رمية من غير رام. بينما هي في واقع الأمر، على خلاف ذلك تمامًا.

إن وضع الإنسان في بؤرة التفكير يجعلنا نفكر في المتاعب والأضرار الجانبية الناجمة عن التحاليل والأشعات والتخدير وعملية المنظار في ذاتها(٨). بينما النسق ينسى الإنسان ويتجاهله فهو مطلق في ذاته،

---

(٧) **الحاضرة الطبية في مصر القديمة** ـ د. بول غليونجي وزينب الدواخلي ـ القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٥، ص ٥١.

(٨) في إحصائية مثيرة حول الأمراض الناتجة عن الأطباء **Iatrogenic Diseases** نشرتها جامعة أمريكية عن المستشفى التابع لها وجد أن ٣٦٪ من المرضى بالمستشفى قد عانوا من هذه الأمراض، وتعرض ١/٤ من هؤلاء إلى خطر داهم على حياتهم، وتوفى ٢٪ منهم، وعزي سبب الوفاة للتدخل الطبي.

والهدف هو الكمال والاتساق. من ثم فلا ضرر من التحاليل والأشعات والتخدير. المهم تكامل المعلومات. والأهم الربح الآتي من ورائها. في هذا الصدد تحكي لنا «لين باير» مؤلفة كتاب **«الطب والثقافة»** عن تجربة حدثت لها، وهي تلقي الضوء على الخلاف بين الأطباء والذي مرده الخلفية الثقافية المتحيزة لكل منهم. فبينما كانت في فرنسا أجرت كشفًا روتينيًا نسويًا فاكتشف الطبيب وجود ورم ليفي في حجم البرتقالة وبدون أي أعراض، وتلك حالة شائعة في النساء، واستأصل الطبيب الجراح الورم في فرنسا(٩). ثم عاودها الورم في الولايات المتحدة، وهنا اقترح عليها الطبيب استئصال الرحم!!(١٠) وتفسر المؤلفة ما حدث من خلاف على أساس الخلفية الثقافية في كل بلد ففي فرنسا البلد ذي التاريخ الكاثوليكي حيث الأسرة المقدّسة ودور المرأة في استمراريتها مقدّس لم يطرح خيار استئصال الرحم. بينما في الولايات المتحدة حيث الفرد الرائد المنطلق لتحقيق الذات الكاملة، في ذلك المجتمع الذراتي المثالي الذي يقدس النجاح والعزلة والفردية والقوة بلا حدود(١١)، كان المهم هو تحقيق الكمال للسيدة فلا عودة للورم ولا لأي منغصات أخرى سببها الرحم لأننا سنزيله تمامًا.

تحضرني هنا تجربة سيدة مصرية أجريت لها عملية استئصال للرحم، ورغم أن السيدة كانت قد تخطت الخمسين ولها من الأولاد أربعة، إلا أنها أخبرتني أنها تشعر أن ثمة شيئًا مضطربًا في كيانها بعد تلك العملية!!

ألا تذكرنا تجربة المؤلفة مع الأطباء الأمريكيين بتلك النكتة التي

---

(٩) أتذكر هنا نصيحة أستاذنا في أمراض النساء والتوليد بخصوص الورم الليفي الذي يكتشف عرضًا، وأنه من المستحسن تركه لتجنب المريضة ويلات الجراحة على الأقل طالما لا يسبب أضرارًا ولا أعراضًا.

(١٠) Op. cit. p 21 - 22, Lynn Payer.

(١١) راجع: **الفردوس الأرضي** - د. عبد الوهاب المسيري، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.

تحكي عن ذلك الطبيب الذي أوصى بقطع رأس المريض ليتخلص نهائيًا من آلام الصداع!!

٢ ـ الأطباء الحفاة و(القابلات) وطرق الرضاعة

أثناء عملي كطبيب في الريف قابلتني حالة آلام في الظهر وفقدان الإحساس في بعض مناطق القدم وكنت واثقًا من تشخيصي، والعياذ بالله من هذه الثقة، إنه عرق النسا أو Sciatica. كتبت العلاج للمريض وكان مجموعة من العقاقير ضد الالتهابات والآلام. رغم العقاقير استمرت الآلام وازدادت الحالة سوءًا. . . اقترح أحد أقارب المريض الذهاب إلى «مجبراتي». اعتقدت أنهم يريدون الذهاب إلى «مشعوذ» وأصررت على الذهاب معهم. كنت أريد أن أثبت لنفسي أولاً ولهم فيما بعد تفوق«العلم» على «الخرافة». ولحسن حظي ثبت العكس.

استقبلنا الرجل بترحاب شديد وقام بالكشف «الدقيق» على المريض. واستمع لشكواه بعناية، ثم قام بتدليك عضلات الظهر والضغط على بعض مناطق الفقرات ثم ترك المريض نائمًا على ظهره فترة وعاود التدليك. وبعدئذ قام المريض سليمًا معافى.

كنت أراقب «المجبراتي» أثناء عمله ولم أجد أي أثر «الشعوذة» أو «لدجل» بل علم وحضارة متوارثة منذ أقدم العصور. ومهنة تلقاها وشربها كما عرفت عن أجداده وهو يمارسها إلى جانب مهنته الأساسية. ألا وهي الزراعة، ولوجه الله الكريم، تخفيفًا عن متاعب زملائه وأصدقائه ولا يتقاضى أجرًا عنها. إنما هو الطمع في الثواب، والرغبة في عمل الخير، ومساعدة الآخرين في تكافل «رائع».

إننا بإزاء منظومة قيمية مختلفة تمامًا. ونظرة معرفية مغايرة لما درسناه وتعودنا عليه. وأعتقد أننا ونحن نتعلم بالطريقة الأوروبية الغربية نتلقى مع المنهج مبادئ احتقار الذات ورفض الأنا الخاصة بنا والتي تشكلت لدينا كأنا واعية ومتحضرة عبر تاريخنا الطويل الممتد. نرفض تلك الأنا في سبيل ما نعتقد أننا نراه من بريق زائف «للمدنية الغربية».

لقد أدرك الدكتور حامد الموصلي هذا المعنى من خلال تجربته مع الشاب البدوي صاحب العلم النافع ابن الساحل الشمالي المتسق مع ذاته والراضي عنها[١٢].

يقول الرسول ـ عليه الصلاة والسلام ـ **«لا يدخل الجنة امرؤ فيه كبْر.** فقال له أحد الصحابة: يا رسول الله إن المرء ليحب أن يكون ملبسه حسنًا ونعله حسن، فقال الرسول الكريم ـ عليه السلام ـ **إنما الكبر غمط الحق والتعالي على الناس»**[١٣].

ونحن نبتلع الكبر والتعالي على أمتنا ومجتمعنا وننفصل عنها. فنحقر ما وصلت إليه من علم ونحتقره على أنه غير «موضوعي» ولا «موثق».

إن الصين حين بدأت تجربة الأطباء الحفاة وضعت تلك النظرة المعرفية للذات موضع التنفيذ، فمن الأكيد أن الحضارة تيار مستمر وأن ثمة منظومة حضارية تتفق مع الطبيعة الموجودة في كل شعب، وكل أرض وكل أمة. لقد قالوا لأنفسهم في الصين. لقد أثبت طب أجدادنا القدماء الذي يعتمد على التداوي بالأعشاب ويتسم بالاتساق مع الطبيعة وفقًا لمبادئ «الطاو»، أثبت فعالية واستمر، فلماذا نتخلى عنه ومن أجل ماذا؟؟

فماذا عنا وعن أمتنا وعلمنا المتسق مع مبادئ التوحيد؟؟

وفي الريف ما زالت (الداية) أو القابلة تقوم بغالبية عمليات الولادة ويقصدها الأهل والأقارب (حيث ما زالت الأسر الممتدة موجودة وحيث ما زال الجميع أهلًا وأقارب) ليس فقط لأنها امرأة، وتعرف كيف تتعامل مع النساء (وهذا يفسر لنا ازدياد الطلب على طبيبات أمراض النساء والتوليد في المدينة) ولكن أيضًا لأنها تعرف من الأسرار والحكايات والخبايا ما لا يعرفه الطبيب الغريب. وهي قادرة على صون

---

(١٢) راجع بحث الدكتور حامد الموصلي، المنشور بهذا الكتاب.

(١٣) راجع نص الحديث في مادة (كبر) ـ **المعجم العربي الحديث** ـ باريس: مكتبة لاروس، ص ٩٨٤.

هذه الأسرار وحفظها لأنها منهم، وهم بشر.

في أحد مؤتمرات النساء والتوليد سمعت طبيبًا أمريكيًا يتكلم عن الرضاعة الطبيعية المشبعة كلما طلب الطفل الثدي بوصفه أنجح الوسائل لمنع الحمل. وسمعت آخر يتكلم عن تزايد أهمية المولدة أو القابلة Midwife في الولايات المتحدة. ودار النقاش حول هذا الموضوع وسارع الكثير من المصريين إلى التأكيد على أن القابلة لها نفس الأهمية في مصر. وتساءلت (بيني وبين نفسي فلم أكن غير طالب صغير): هل يجب أن يأتي الآخر دائمًا ليجعلنا نلتفت لموروثنا وحضارتنا؟

إن عملية الرضاعة الصناعية وتنظيم رضاعة الطفل، بمواقيت معينة ترتبط أساسًا بقضية عمل المرأة خارج المنزل وحاجة الأسرة لدخلين لاستمرارها في مستوى معيشي معين. هي إذن ترتبط بمنظومة المجتمع الاستهلاكي حيث المستوى المعيشي «المترف» لا «المستور» هو الهدف ومن أجل هذا الهدف تترك الأم طفلها وتضعه في الحضانات أو دور الرعاية أي تحت رعاية الدولة. العقد الاجتماعي الهادف للنجاح والربح والكم المتزايد بلا حدود يجعلها «تحسب» كميًا معدلات المكسب والخسارة، وتجد أن وضع الطفل في رعاية النسق الأكبر البديل أو الدولة أجدى لها وأربح ماديًا من المحافظة على كيان أسرتها. تلك هي منظومتهم المعرفية[١٤] فلماذا نقلدها؟ والأدهى لماذا نأخذ بنتائجها؟

تحدثنا الآية الكريمة ﴿وَفِصَالُهُۥ فِى عَامَيْنِ﴾ [لقمان: ١٤] على مستويين فهي تحدثنا عن الانفصال الجسدي أو الفطام، والذي ثبت أن الطفل يحتاج للبن أمه لوجود ما أسماه العلماء عوامل الأنسنة Humanising Factors. والآية تحدثنا أيضًا عن الانفصال النفسي أو نضوج الأنا الطفلية وبداية إحساسها بالاعتماد على الذات.

ودعونا نتساءل ماذا عن تلك الأسرة المكونة من شخصين من نفس الجنس حسب التعريف الجديد للأسرة في الكتابات الأمريكية؟ إنهم

---

(١٤) راجع بحث الأستاذة هبة رؤوف المنشور بهذا الكتاب.

يتكلمون عن حقهما في تنشئة الأطفال طالما لهما القدرة المادية على ذلك.

ماذا نتوقع من طفل نشأ في مثل هذه الكيانات المسخية؟

٣ ـ عن بعض الأساطير الطبية

في إحصائية مثيرة بلغت نسبة الولادة داخل البيت في هولندا ٨٠٪ من مجموع الولادات، وبلغت تلك النسبة في الولايات المتحدة ٧٪. وتزداد بين الفقراء عنها بين الأغنياء في أمريكا حيث إنها تتركز أساسًا في المناطق المدنية الفقيرة أو أحياء الزنوج والأسبان والأجانب. ويفسر الكاتب هذا على أساس الخلفية الثقافية في كل بلد والخلفية الطبقية والقدرة المادية داخل البلد الواحد حيث يمكن للمواطن الأمريكي الأبيض أن يذهب للمستشفى بسبب بطاقات الضمان المتعددة التي يقتنيها. ثم يضيف الكاتب تفسيرًا عنصريًا حيث يقول إن الأجانب يحتفظون أحيانًا ببعض عاداتهم معهم وأورد مثالاً على ذلك الآسيويين وحالة الخوف المرضي من الأجانب أو Xenophobia.

ونلاحظ أن الكاتب يغفل في تفسيره عاملاً بسيطًا هو عملية الولادة ذاتها التي هي وفقًا للتعريف الطبي «عملية طبيعية لا تتطلب أي تدخل صناعي أو خارجي»[(١٥)].

هل تتذكرون تلك المرأة المصرية القديمة التي كانت تلد ثم تخرج للعمل في الحقل مع زوجها كما أخبرنا هيرودوت في تواريخه»[(١٦)].

في المقابل يعود انتشار عملية الشق المهبلي Episiotomy إلى الطبيب الأمريكي جوزيف ديلي الذي أوصى عام ١٩٢٠ باستخدام الجفت

(١٥) Alexandria Manual of Obsetrics الإسكندرية: منشأة المعارف، ١٩٧٢، ص ٢٤٣.

(١٦) Hirodotus, *The Histories,* (Pengiun, 1954) ترجمة Aubrey De selincourt.

Forceps والشق المهبلي Episiotomy والفتح القيصري Cesarean secton بأسرع ما يمكن. وأبدى احتقاره الشديد لعملية الولادة الطبيعية قائلاً: «إنه يعتقد أن الطبيعة أرادت أن تموت النساء أثناء الولادة مثلهن في ذلك مثل سمك السلمون»(١٧).

ولكن ماذا نتوقع ممن يعتقدون أن كل شيء سيتم حله علميًا وأن الطبيعة هي الأصل وأنها قد أتت من عدم! أحيانًا نضع أساطيرنا الخاصة لتبرير وضعية اجتماعية وتعليل سلوك ما. من هذا القبيل عمليات الولادة التي تحولت إلى عملية مربحة وسريعة ويلجأ الأطباء الكبار إلى التدخل القيصري بأسرع ما يمكن لأن وقتهم وجدولهم لا يتيح لهم الانتظار حتى تلد المرأة طبيعيًا(١٨). هذا النموذج «العملي» «المادي» الهادف إلى الربح انتقل بالعدوى إلى الريف فمن قبيل المفارقات المضحكة المبكية في آن واحد أني سمعت عن قابلات ريفيات كنّ يحقن النسوة بحقن «إحماء الطلق» للإسراع في الولادة وبناء على طلب السيدات أحيانًا تشبّهًا بالأطباء وطلبا للوجاهة الاجتماعية. فمن لا يستطيع إحضار الطبيب لامرأته يحضر لها القابلة التي تستخدم حقن الطلق. وهكذا يجرفنا النموذج المادي الكمي، ونتخلى عن منظومتنا الإنسانية على مستويات متعددة.

وهاكم أسطورة أُخرى: هل تعتقدون أن «المرض» واحد في كل زمان ومكان، وأنه عندما يلقي الأطباء في وجوه مرضاهم بكلمات لاتينية إنما يقصدون نفس المعنى في كل البلدان؟

يقول الدكتور م.ن.ج. ديوكس: «على أحد جانبي الأطلسي تعني كلمة Cellulitis (أي التهاب خلوي حرفيًا) روماتيزم العضلات، بينما هي على الجانب الآخر تشمل التهاب صديدي في النسيج تحت الجلدي، ولو توغلنا بضع مئات من الكيلومترات داخل القارة فإنها توازي المرادف

(١٧) Lynn Payer, op. cit., p 129.

(١٨) الطب وآداب المهنة ـ يوسف جوهر ـ الأهرام ٢٣/ ٥/ ١٩٩٢، ص ٢٥.

الطبي العلمي للبدانة في الشابات».

وهكذا كلمة واحدة لها كل هذه المعاني المتضاربة(١٩).

وهاكم مثالاً آخر ولكنه جراحي هذه المرة، فحتى لو كانت العملية لها نفس الاسم فهي تعني أمرًا مختلفًا في كل بلد فمثلاً إزالة الرحم Hysterectomy وتعني في ألمانيا استئصال الرحم عن طريق المهبل Vaginal Hysterectomy، وتعني في فرنسا الإزالة الجزئية للرحم Subtotal Hysterectomy وتعني في الولايات المتحدة الأمريكية بلد العنف المقدس والهجوم العدواني لقتل أو دحر المرض، الإزالة الشاملة الكاملة للرحم عن طريق فتح البطن Total Abdominal Hysterectomy(٢٠). وبالمناسبة هي العملية الثانية بعد الفتح القيصري من حيث الشيوع وفقًا للإحصائيات!!(٢١) ولنتأمل مثالاً ثالثًا لو أصيب أحدنا بنوبة زكام لَتَنَاوَلَ بضعة أقراص من الأسبرين أو ربما شرب كوبًا من الشاي بالليمون وذهب للعمل دون أدنى تفكير. بينما لو أحس الأوروبي بأعراض الرشح لهرع فورًا للطبيب يستشيره ولأجرى فحوصًا كثيرة على صدره وقناته الهوائية ولنصحه الطبيب بالتزام المنزل وتناول مضادات حيوية وعقاقير مضادة للالتهابات. ولو كان المريض أمريكيًا لكان العلاج أكثر عدوانية وأشد ضراوة وربما أدى لنتائج عكسية تضر المريض ولا تنفعه(٢٢).

الزكام واحد في كل الحالات لكن المختلف هو نظرة كل شخص للمرض. المصري يتعامل معه ببساطة فثمة دائمًا في خلفية تفكيره ذلك النموذج الذي يجعلنا ندرك أن «الأعمار بيد الله» ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۖ﴾ [آل عمران: ١٨٥] «صدق الله العظيم». وبالتالي فالصحة والمرض من عند الله الذي يسبب الأسباب. قد

---

(١٩) Lynn Payer, Op. Cit., p 23.

(٢٠) Ibid, p 25.

(٢١) Ibid, p 130.

(٢٢) Ibid, p 125.

يعترض البعض هنا على أن النموذج القبولي تواكلي. بيد أنه في الواقع نموذج عملي روحي يتكل على الله ولا يسرف في التقية ولا الخشية. وهي أصل النموذج الأوروبي. الأوروبي يخشى أن يقعده المرض عن عمله وهو يعرف أنه لو تقاعد لقل دخله أو انعدم، ومن ثم لمات جوعًا وهو يخشى الموت ويود لو دامت له الحياة الدنيا أبد الآبدين، من ثم كان سابقًا يهرع للساحر أو الشامان ليرقيه ويبعد عنه الأرواح «الشريرة» لكنه الآن يهرع للطبيب ليعطيه عقاقير تبعد عنه فيروسات الزكام «الشريرة». فلقد تقدم العلم!

يقودنا هذا لا محالة إلى التساؤل لماذا نتعلم في كليات الطب؟ هل نتعلم لنكون أطباء موضوعيين علميين لا يهتمون بأي عنصر ذاتي ويسعون نحو الكمال والدقة؟ أم نتعلم لنكون أطباء حكماء يمارسون مهنة إنسانية هي وعاء الحكمة ويسعون لمداواة البشر والتخفيف من آلامهم قدر الإمكان وأحيانًا مساعدتهم على تقبل حقائق كثيرة قد يغيبها الألم عنهم؟

يقول د. حمدي السيد نقيب الأطباء في مصر: «إن مهنة الطب مهنة تدر أموالاً، ولكنها وقبل كل شيء ذات طبيعة خاصة تتطلب أن يكون الطبيب إنسانًا في المقام الأول»[٢٣].

ولنناقش قليلًا إنسانية الطبيب.

ثار مؤخرًا في السويد جدل واسع حول موضوع تطبيق ما يسمى «بقائمة أوريغون Origonlisten» وهي قائمة من الأولويات المادية وضعها القائمون على الشؤون الصحية في ولاية أوريغون الأمريكية بناء على طلب حاكم الولاية. وتفصل القائمة الأولويات الاقتصادية والمادية وعلاقتها بالصحة وكيف يمكن الاستغناء عن بعض الأجهزة والأدوات توفيرًا للنفقات.

وكانت صرخة السويديين هي «كيف نختزل نفقات الصحة ومن

---

(٢٣) «في الطب وآداب المهنة» ـ **الأهرام** ٢٣/ ٥/ ١٩٩٢، ص ٢٥.

أجل ماذا؟ أليست المادة في خدمة الإنسان».

كم هم طيبون. العكس صحيح وكل شيء قابل للبيع والشراء بما في ذلك الإنسان. دعونا نسأل ماذا عن القوانين التي تصدر حول عمليات بيع وشراء الكلى في مصر وعن الأخوة من الصومال والسودان الذين يفترشون الأرصفة وأسرة الفنادق المتواضعة ينتظرون هبوط الثروة عليهم في صورة خليجي يحتاج لكلية؟ وماذا عن أطباء ذلك المستشفى الاستثماري الكبير في أحد أحياء القاهرة الراقية الذين رفضوا علاج السيدة التي تنزف بعد أن صدمتها حافلة بدون كوابح[٢٤] وما الفرق بينهم وبين الحافلة؟ ألم يغب الضمير الذي يكبحنا عن فعل المعصية؟

ثم أسطورة أُخرى لها علاقة «بتعليم الطب» ألا وهي خطورة «تعريب الطب» وينبري كثير من أساتذة الطب مدافعين عن اللغة الإنكليزية وحجتهم الرئيسية دائمًا وأبدًا هي ملاحقة التطور ومواكبة الدوريات الأجنبية والمؤتمرات العلمية إلخ...[٢٥].

عن المؤتمرات واللغة يقول الطبيب الفنلندي ساكاري هارو رئيس قسم التخطيط والمتابعة بوزارة الصحة الفنلندية بهلسنكي «في أي مؤتمر يتجمع الفنلنديون خلف الإنكليز. ويكون الألمان مجموعة منفردة مثلهم في ذلك مثل أطباء جنوب وشرق أوروبا. وأنا في أي مؤتمر لا أناقش الفرنسيين مطلقًا، فأنا عادة أنام عندما يتحدث أحدهم بالفرنسية»[٢٦] ترى أين نحن؟ ومن سخريات علاقة اللغة بالمرض ما ذكرته المؤرخة الطبية لين باير عن انتشار ما يدعوه الألمان «عدم كفاءة القلب» Herzinsuffizienz والأمر مرده لعدم وجود تعبير ألماني عن آلام الصدر مما يجبر المريض على استخدام تعبير قلب رومانسي النزعة عندما يشير لآلام

(٢٤) الحادثة مشهورة، ويمكن مراجعتها وكثير غيرها في مقال الطب وآداب المهنة سالف الذكر.
(٢٥) سلوى العناني، «التعليم الطبي في مصر» ـ **الأهرام** ٥/٦/١٩٩٢.
(٢٦) Op. Cit, p 30.

في المنطقة هذه بصفة عامة. وهكذا قد يعني المريض بهذا المصطلح مجرد أنه مرهق بعض الشيء[٢٧]، ويحدثنا المدافعون عن اللغات الأجنبية عن الدقة والعلمية!! نحن ننسى دائمًا كلمة كلوت بك - رحمه الله - عندما افتتح أول مدرسة للطب في مصر وتعلم العربية من أجل أن يعلم تلاميذه بها حيث قال: «لا يفلح قوم يتعلمون بغير لغتهم الأصلية»[٢٨] هل من أجل الدوريات والمؤتمرات يتخرج الطبيب أم من أجل المرضى والبشر من أهل بلده؟ لن ندخل هنا في جدال حول بنية اللغة وكيف أن اللغة العربية أكثر اللغات تطورًا في العالم من حيث البنية ولا أن قدرة اللغة العربية على صياغة المصطلح هي قدرة رهيبة وتشمل النحت Coinage والاشتقاق Derivatization وغيرها...

ولن نجادل كذلك حول أن ثمة دولاً لا تدرس الطب بلغات أُخرى غير الإنكليزية وعادة بلغات أهل تلك الدول الأصلية.

ولن نجادل في جدوى المؤتمرات وطبيعة التعامل مع الآخرين من موقف العنف والانكسار، كل تلك موضوعات تحتاج لمجلدات.

ولكننا نسأل: ألا ينبغي أن يكون الطبيب إنسانًا يعرف كيف يعامل أهل بلده، أم يجب أن يكون كالمُنْبَتّ لا أرضًا قطع ولا ظهرًا أبقى؟ ودعونا نسأل أيضًا بعد كل ما قدمناه: من قال إن الطب واحد في كل زمان ومكان؟

خاتمة: عن رحابة الفكر والبديل التكاملي

ذهبت لعيادة صديق مريض في قسم العناية المركزة بالمستشفى الأميري بالإسكندرية. عند الباب استوقفني الحارس قائلاً: ممنوع الدخول لغير الأطباء. فأخبرته بأني طبيب وأخرجت له بطاقة معهد البحوث الطبية حيث أعمل ومكتوب بها د. صالح الشهابي. مدرس.

---

(٢٧) Ibid, p 29.

(٢٨) سلوى العناني، التعليم الطبي في مصر، **الأهرام** ١٩٩٢/٦/٥.

في خانتي الاسم والمهنة على التوالي. هزّ الرجل رأسه وحك قذاله، ثم سأل: ألا توجد «بطاقة النقابة»؟ نهرته غاضبًا وقلت: طبيب ومدرس بمعهد البحوث الطبية... فما هي مهنتي إذن... مهندس؟! ضحك الرجل خجلاً وتأسف. وضحكت أنا من الواقعة كلها. فأحيانًا يعسر على الإنسان قبول الحقيقة. لأن الأسطورة أقوى.

تصورنا عن الطب تحكمه تلك النظرة الأسطورية «العلم مجرد موضوعي دقيق». لا ندعو قطعًا لإغفال الجانب البحثي والأكاديمي لكننا نسأل من قال إن هذا الجانب لا يعني بحث وتطوير الأساليب المحلية والتقنيات الشائعة في المجتمع ذاته؟ ولماذا تكون التقنية دائمًا عند الآخر؟ إن رحابة الفكر واتساعه كنموذج معرفي تعني قبول الآخر ومحاورته ولكنها تتضمن وقبل كل شيء قبول الأنا ومساءلتها.

وإذا كان الأمريكيون يعتقدون أن الجسم البشري آلة صماء يمكنهم إصلاحها وفكّها وتركيبها. ويعتقد الألمان أن الجسم مجموعة من الأجهزة التي تربطها وحدة عضوية متكاملة وفقًا للنموذج الرومانسي الشائع عندهم. بينما يظن الفرنسيون أن الجسم فكرة وتحفة فنية ويعتقد الإنكليز أن الجسم مجموعة من الحقائق الأمبريقية تجسد الدقة والانضباط.

أليس بوسعنا أن نرى أن الجسم البشري إنما هو هبة الرحمن وأن دورنا هو صيانته والمحافظة عليه ورعايته بإذن الله؟

وتنتشر الآن في الأوساط الطبية الأمريكية عبارة الطب الشمولي «Holistic Medicine» وهي تعني أن نأخذ في الاعتبار عند التداوي بكل العناصر المحيطة بالمريض والمرض، وجوهرها المقولة العربية الإسلامية «الإنسان طبيب نفسه» ويذهبون في هذا إلى حد القول إن الطبيب المعالج هو أحد عناصر المرض أحيانًا لأنه يقاوم المرض من الخارج ولا ينظر في الأسباب الداخلية(٢٩). إن هذا النموذج يحاول اختراق النموذج النفعي

(٢٩) Craig, Molgrad & Elizabeth Byely, - *Applied Ethnoscience in Rural America,* Newage Health & Cambridge University Press، ١٥٣ ـ ١٦٦ ص «Anthropologist, Home in North America» في كتاب Healing,

الغائي السائد عندهم لتقديم نظرة شمولية تكاملية بديلة بيد أنه يقع في مصيدة العلاقات الثنائية والتقسيم التعسفي لأنه لا مهرب من براثن النسق المغلق والنموذج النفعي إلا في إطار الإيمان بالله الواحد القهار الذي هو الأساس في كل شيء، ولأن «الله هو الشافي» كما يقول المثل الشعبي فإن القبول بما قدر الله هو أصل نموذجنا حيث المطلق دائمًا خارج النسق ومن ثم يمثل النقطة المرجعية الأساسية التي تمدنا بالطاقة اللازمة لنمارس إنسانيتنا ونكون حكماء.

ملاحظات

● بعد أن انتهينا من كتابة هذا المقال وقع في أيدينا كتاب لجراح بريطاني اسمه نادل صدر عام ١٩٢٣ باسم «**الجراحة المصرية**» Egyptian surgery، وفيه يقول المؤلف: «إنه يجد أن الجراحة في مصر تختلف تمامًا عن كل ما تعلمه».

٨ ـــ العلوم الطبيّة

والتحيز للنموذج الأوروبي الغربي

د. محمد عماد فضلي

العلوم الطبية تبنى على تطبيق عدة علوم طبيعية مثل التشريح ووظائف الأعضاء وعلم الأدوية وغيرها، ولذا قد يظن البعض أن العلوم الطبية تسلم من إشكالية التحيز لنموذج حضاري معين، باعتبار أن العلوم الطبيعية علوم «عالمية»، كما يحب الكثيرون أن يقولوا، إلا أن العاملين في مجال الطب من طلبة وأطباء وأساتذة يعلمون جيدًا أن النموذج الأوروبي الغربي يسيطر على التطبيقات الطبية في مصر، أو أنهم فعلاً يخضعون لهذا النموذج في ممارستهم الطب دون أن يدركوا معنى التبعية لهذا النموذج، وفيما يلي أذكر أمثلة قليلة لهذه الإشكالية.

أولاً: في مجال تصنيفات الأمراض

تهتم الهيئات الطبية أن تصدر تصنيفات للأمراض على فرض أن هذه التصنيفات تساعد على دقة التشخيص وما يتبع ذلك من تحديد وسائل العلاج والتنبؤ بمآل الأمراض ومن أشهر هذه التصنيفات، التصنيف الأمريكي للأمراض العقلية والنفسية، والتصنيف الدولي لمرض الصَرَع وغيرهما. إلا أن النظرة المتأنية لهذه التصنيفات تبين بوضوح أنها تقوم على وصف الأعراض والصور الإكلينيكية بدلاً من أن تبنى على أساس «سببية» الأمراض، ومن هنا يأتي خطر اتباعها، فما دمنا بعيدين عن أسباب المرض أو طريقة حدوثه فلن تفيدنا مثل هذه التصنيفات في التشخيص الدقيق الذي بني عليه اختيار الوسائل العلاجية الفعالة على

أساس علمي موضوعي، بل على العكس نجد هذه التصنيفات مليئة بنوعيات مرضية «بين بين» Border - line وما يسمونه أحيانًا «نوعيات غير نموذجية» Atypical، وكل ذلك ينشأ عن الرغبة الملحة لتصنيف الأمراض، دون أن نستكمل معلوماتنا عن أسبابها Etiology أو طريقة حدوث التغيرات المرضية المسببة لها Pathogenesis. وتطور هذه القوائم لأنواع الأمراض لتشمل عدة آلاف يتيه بينها دارس الطب بل يتيه قبله المتخصص في هذه الأمراض المصنفة، بل وحدث أن قامت منذ أشهر قليلة مناظرة بين تصنيفين من هذه التصنيفات، وهما التصنيف الأمريكي في صبغته المنقحة لثالث مرة والتصنيف الذي اعتمدته هيئة الصحة العالمية لنفس هذه الأمراض، وكان من الصعب التوفيق بينهما.

وأقول إن من المسموح به أن نصنف الأمراض على أساس ما نعلمه حاليًا من معلومات في انتظار أن يأتي المستقبل بمعلومات أدق وأوضح، إلا أن هذا يتطلب أن نضع هذه التصنيفات جانبًا في الوقت الحالي. لنراجعها بين حين وآخر ولا نطبقها في التدريس والامتحانات ولا في الممارسة الفعلية إلى أن نجدها مبنية على أسس موضوعية متعلقة بالسببية ومؤدية إلى التشخيص والعلاج الدقيقين.

أما ما يترتب على هذا الاتباع في التدريس والتطبيق فهو:

١ ـ ينظر الدارس بل والأستاذ إلى هذه التصنيفات وكأنها منزلة بالوحي السماوي ـ فيقدسها فيؤدي به ذلك إلى صعوبات في التشخيص والعلاج ولكن ذلك لا يمنعه من اتباعها سنة بعد أخرى وإلى أن يجود واضعها بالطبعة التالية.

٢ ـ تباع الكتب المتضمنة لهذه التصنيفات بأسعار مرتفعة ـ وهي السمة الغالبة الآن على الكتب العلمية الأوروبية والأمريكية ـ ويتلهف الدارسون والأطباء على شرائها ليفاجئوا بعد أشهر قليلة أو سنة بالطبعة الجديدة التي يدفعون من أجلها سعرًا أعلى.

٣ ـ يلجأ الأساتذة في الجامعات إلى وضع أسئلة في الامتحانات

تدور حول سرد هذه التصنيفات وتطبيقاتها، وهذا يؤدي أولاً إلى ترسيخ هذه البلبلة الفكرية في أذهان الطلاب ـ خصوصًا طلبة الدراسات العليا، بحيث يصعب عليهم مراجعة هذه المواد التي حفظوها عن ظهر قلب ونجحوا عن طريقها في امتحاناتهم ـ فالامتحان له أثره الإيحائي الشديد في بيان أهمية المواضيع التي تدور حولها الأسئلة.

٤ ـ تدور الأبحاث المؤهلة للحصول على درجات الماجستير والدكتوراه على أساس هذه التصنيفات، فيبذل جهد ويضيع وقت، ويظن الدارس أنه أنجز فتحًا علميًا، وهو لا يدري أن ما بذله من جهد كان مبنيًا على أساس هلامي، ولا شك أن الإحصاء يأتي ليضع هذه النتائج في أطر توحي بالموضوعية والعلمية، ولو أنها لا تجتاز امتحان الزمن والتطبيق.

٥ ـ تصمم الأبحاث العلمية على أساس هذه التصنيفات، ثم تؤخذ نتائجها على أنها علمية موضوعية، ثم تضم هذه النتائج إلى نتائج من قاموا بوضع التصنيف تبعًا للنظام السائد الآن من إجراء البحوث في عدة مراكز، ويجمعها المركز الأساسي ـ أي واضع التصنيف ـ لتتجاوز أرقام الحالات محل الدراسة التي ينشرها هو رقم الآلاف، وعشرات الآلاف وينسب هذا الإنجاز إلى المركز الرئيسي.

ويمكننا تصور مدى البلبلة التي تسود التفكير العلمي الموضوعي باتباع هذه التصنيفات وما يمليه علينا هذا الاتباع من انغلاق لقدرتنا على النقد والمناقشة بعد إضفاء صفة القداسة على هذه التصنيفات وفيها ما فيها وعليها ما عليها.

ثانيًا: في مجال مقاييس التشخيص

انتشرت منذ حوالي نصف قرن عادة وضع «مقاييس التشخيص» تسرد فيها أعراض الأمراض ويعطى لكل عرض «الرقم» أو «الدرجة» التي يتفق عليها، ثم توصف حالة المريض حسب هذه القوائم ويعطى للمريض «درجة» كلية، ويشخص مرضه نوعًا وشدة على أساس هذه

الدرجة، فمريض الاكتئاب توضع له هذه القائمة لتتضمن إلى جانب الشعور «بالاكتئاب» مدى النشاط الحركي والنشاط الفكري والاستجابات الاجتماعية، وتحول هذه الأعراض الكيفية إلى رقم أو درجة تعطى للمريض أمام كل بند، ومن مجموع هذه الدرجات يوصف الشخص بأنه مريض أو غير مريض، كما توصف حالة بأنها تتقدم أو تتدهور تبعًا لتغير «الدرجة» التي يحصل عليها تبعًا لهذه القوائم، ونطبق نحن هذه القوائم في التشخيص ومتابعة الحالات، وفي التدريس وفي البحوث دون أن ندري أننا ننتقل من لغة الكيف إلى لغة الكم، وتأتي الطرق الإحصائية فتضع مرة أُخرى الأطر الشكلية لهذه النتائج الرقمية، وتحولها إلى رسوم بيانية ومعادلات رقمية تغذي بها الحاسبات الألكترونية دون أن يجرؤ أحد على انتقاد هذه النتائج «الحسابية الموضوعية»، والأخطر من ذلك أن شركات الأدوية تلجأ إلى هذه الحيلة للترويج لمنتجاتها مدعية الموضوعية العلمية، وليس بخافيًا علينا الآن أن من بين «أئمة» الطب في أوروبا وأمريكا وفي بلدان أُخرى، مَنْ أصبحوا الآن عاملين لدى شركات الأدوية ليوفروا لها مثل هذه الأبحاث ويضعوها في الشكل الإحصائي المغري، والدليل على خطورة هذا الموضوع أن كثيرًا جدًّا من الأدوية التي خرجت إلى السوق في نصف القرن الماضي ـ اختفت الآن تمامًا بعد أن أثبت اختبار الزمن عدم فعاليتها، ولكن بعد أن «زفت» إلينا بناء على هذه الأبحاث والإحصائيات، والرابح من ذلك شركات الأدوية التي تعوض على الأقل مصاريف إجراء البحوث لإنتاج أدوية جديدة، ولا مانع بعد ذلك من اختفائها فقد أدت الغرض التجاري من إخراجها إلى السوق ـ أما الخاسر فهو مريض العالم الثالث في الأساس، واقتصاديات دول هذا العالم.

ثالثًا: في مجال التقنيات الطبية

تطلع علينا سوق الأجهزة الطبية بجديد من الأجهزة كل يوم، فيلهث خلفها كل مبهور بالنموذج الغربي الذي يمضي الآن في طريق إحلال التكنولوجيا محل الحس الإكلينيكي ـ أي أن الطبيب لا يهتم أولاً

بمريضه كفرد وكإنسان له وجهة نظر في شكواه وهو المصدر الأول والممتاز للمعلومات عن مرضه، بل يدخل المريض في مصنع التقنيات الطبية أولاً فيتحول إلى ملف كبير من أوراق وصور أشعة تصبح هي المرجع الأول - والأخير في أغلب الأحيان - في التشخيص - وهذه الطريقة لها أخطار - أولها أن الطبيب يفقد حسه الإكلينيكي شيئًا فشيئًا حتى يصبح مجرد (ترس) في آلة التشخيص والعلاج، وقد بدأ فعلاً ظهور نتيجة هذا المنهج في الأخطاء الكبيرة التي يقع فيها (خبراء) العالم المتقدم، خصوصًا أبناء الأجيال الحديثة، هذا إلى جانب التكاليف الباهظة التي تتطلبها عملية تصنيع المريض هذه. ونحن نحاول بكل ما نستطيع أن نجنب أجيالنا الجديدة مخاطر التبعية لهذا النموذج ومخاطر السقوط في هذا الفخ الذي قد يقعون فيه بحسن نية ونصر على ألا يكون استخدام الآلة الطبية إلا للبحث عن إجابة عن سؤال توصلنا إليه من الاستماع إلى شكوى المريض ثم فحصه.

ويضاف إلى ذلك أن ليس كل ما يصل إلينا من أجهزة طبية ذا قيمة علمية حقيقية، وهناك العديد من هذه الأجهزة التي طواها النسيان بعد اختبارها علميًا - ولكن ذلك يتم بعد أن نكون قد دفعنا ثمن التجارب التي أنفقتها الشركات المنتجة، وكذلك ثمن الدعاية الملحة المكثفة، ولا يبقى لنا إلا «الخردة» التي قد يكلف فكها أكثر من ثمن بيعها في سوق الخردة.

وهناك فخ آخر يوقعنا فيه نموذج اللهاث خلف التقنية الغربية دون تمييز، فالأجهزة النافعة حقًّا يدخلها منتجوها في السوق قطرة قطرة، ونسرع لاقتناء الجيل الأول بينما يكون الجيلان الثاني والثالث في مخازن الشركة التي تعلم بقصور هذا النموذج الأول وبعد ستة أشهر أو سنة يخرج علينا الجيل الثاني الذي قد لا يضيف إلا شيئًا أقل فائدة من أن يكلفنا الملايين التي يطلبها منتجوه، ثم نضطر إلى وقف العمل بالجيل الأول «لعدم توفر قطع الغيار» وهكذا نظل نلهث وندفع ونخسر، ويظل المنتج يعوض مصاريفه ويكسب ويرسل خبراءه لتركيب الجديد من الأجهزة، والأصح أن ندرس جيدًا فائدة كل جهاز، وكذلك طريقة

عمله، فلا نشتري ما يتبين لنا أنه «لا زال في مرحلة التجريب والبدء»، ولا نشتري جيلاً جديدًا إلا بعد أن نتبين الفائدة الحقيقية لهذه الصفقة، كما يجب أن ندرب أبناءنا الأطباء والمهندسين على هذه الأجهزة في محل إنتاجها قبل أن نستوردها. والله الموفق.

٩ ــ تأملات عن «التكنولوجيا» و «التنمية» من منظور حضاري

د. حامد إبراهيم الموصلي

«ما الذي يجعلني أكتب هذه الورقة؟ شعوري بأن لدي جوهر ما يهبني الإمكانية لكي أوجد بطريقة متميزة؛ لكي أنظر لعوالم الطبيعة والأشياء والناس وعالم ما بعد الحياة من منظور مختلف، وحاجتي للتعبير عن هذا الجوهر تعطيني الشعور بالمعنى والتحقق في هذه الحياة وما بعدها. . . وشعوري كذلك أن ما أتميز به كذات وكحضارة مهدد بالفعل حاليًا وفي المستقبل، وأن عملي أن أبذل كل ما في جهدي: أن أستنفر طاقاتي الوجودية كلها من أجل أن أتقدم ـ نتقدم ولو خطوة واحدة في طريق التحقق الذاتي ـ الحضاري: التحقق كذات وكحضارة في آن واحد، وأن هذا يمثل بالنسبة لي رسالة حياة».

١ ـ مقدمة

ما الذي يجعل قضية التحيز: في الرؤية وفي مناهج البحوث وفي المعرفة في قلب اهتماماتنا الثقافية والعلمية؟ إننا نشاهد ـ على الرغم من «الوفاة العلمية» للكثير من المصطلحات مثل مصطلحات التحديث والتنمية ونقل التكنولوجيا. . . إلخ ـ استخدامًا شائعًا لها: سواء من قبل الحكومات الغربية أو المؤسسات العالمية الضالعة في التعامل معنا اقتصاديًا وعلميًا وثقافيًا، أو من قبل رؤساء الحكومات والوزراء والعاملين من التكنوقراط والبيروقراط في كافة الهيئات السيادية ومراكز البحوث والجامعات لدينا. ما الذي يعنيه هذا؟ ما الذي يعنيه شيوع استخدام

مصطلحات ثبت بالتمحيص العلمي عدم صلاحيتها للاستخدام كمصطلحات تشير إلى مضامين موحدة مهما اختلفت السياقات السياسية والحضارية في العالم؟ كما أثبتت خبرة عقود عديدة فشل تجارب التنمية القائمة على تبني هذه المفاهيم والتي تستوحي نموذج التنمية الغربي في مجتمعاتنا العربية الإسلامية، كما في مجتمعات العالم الثالث في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية؟ إن استمرار استخدام هذه المصطلحات بشكل واسع حتى الآن لا يعني إلا شيئًا واحدًا: أنها تستخدم للحلول كعقيدة. إننا مطالبون في الواقع أن «نؤمن» بالتحديث والتنمية ونقل التكنولوجيا الغربية وهكذا وأن يهبنا ذلك «الإيمان» المعنى والاستقرار والأمل، الأمل في كل الخير والرخاء والرفاهية في «الجنة» التي سوف تتحقق نتيجة لاتباع نموذج التنمية الغربي... المطلوب إذًا كشف ذلك «الدين الجديد».

وهناك أمر آخر بالغ الخطورة: إننا ـ نحن ومن نتّجه بالكتابة لهم ـ الذين يمكن تصنيفهم تحت مسمى المثقفين والمتعلمين ـ جزء لا يتجزأ من الأزمة التي تعانيها مجتمعاتنا. إننا جميعًا قد تعرضنا لرياح التغيير الغربي بدرجات متفاوتة، سواء داخل أوطاننا أو في مجتمعات الغرب نفسه خلال مرحلة التكوين الثقافي ـ العلمي ـ المهني الشاق، وإذا سلمنا بأن قضية الاختيار هي قضية الجماعة وليس الفرد: فإننا في الأوضاع المتدنية التي عاشتها وتعيشها مجتمعاتنا: حضاريًا وسياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا قد اخترنا الكثير من الاختيارات الخاطئة، اخترنا لأنفسنا دون أمتنا، أو أننا خضعنا لقوى التغيير الغربي واستحالت نفوسنا أوعية لمادته الثقافية، تسكب فيها ما تشاء من قيم وعادات وتوجهات وحساسيات ومعارف، مما حوّل نفوسنا إلى خلطة غير متجانسة من كل ما هو حديث غربي وما هو قديم تقليدي يضرب بجذوره في أعماق حضارتنا العربية الإسلامية. وليست الخطورة في فكرة الخلطة نفسها، لكن في عفوية وعدم تجانس هذه «الخلطة» من القيم والتوجهات مما ذهب برحيق وجودنا، وشتت طاقاتنا وأبعدنا عن هدفنا الأسمى الذي هو إعادة بناء أمتنا ومجتمعنا من منظور حضاري إسلامي. إننا مطالبون بأن نغير أنفسنا كشرط أساسي

لتغيير واقعنا. المطلوب هو إعادة بناء الذات قبل إعادة بناء الأُمة والمجتمع، وهذا يتطلب منا إعادة فحص كافة المسلمات والمعايير والقيم التي حكمت ـ وتحكم ـ أنشطتنا الثقافية والعلمية والعملية والتي خضعت في الكثير منها للتحيز الحضاري الغربي.

وكلمة أخيرة: قضية التحيز وثيقة الصلة بقضية الاستقلال الحضاري، وهي قضية ملحة وعاجلة. والزمن هنا يضفي بعدًا دراميًا على تناولنا لهاتين القضيتين، فكلما طال الزمن زاد الثمن، وكلما طالت تبعيتنا الحضارية والسياسية والاقتصادية للغرب. كلما زادت القيود والشروط التي يجب أن يستوعبها مشروعنا الحضاري المستقل، وكلما زادت الفرص الضائعة، وكلما أدى وقوفنا طويلاً موقف «الزبون» من الحضارة الغربية إلى المزيد من القضاء على إمكانات تحققنا كمشروع حضاري مستقبلاً... فنحن في وضع من أكثر الأوضاع خطورة وأشدها حرجًا.

٢ ـ مصطلحات ومفاهيم أساسية

تتضمن الفقرات التالية مناقشة وتعريف لبعض المصطلحات والمفاهيم الأساسية المستخدمة.

٢ ـ ١ ـ الحضارة Culture هي ذلك الكل من المعاني والقيم والعلاقات الأساسية المميز لجماعة إنسانية معينة والقابل للانتقال من جيل لجيل. وتنطلق أي حضارة ـ بهذا المعنى ـ من نظرة معينة، للكون والحياة ومبررات ودوافع خاصة للوجود في كلمة واحدة من خيار وجودي متميز. وتتخلق الحضارة حول «قلب» من قيم أساسية ونموذج متميز للعلاقات الوجودية الحاكمة بين الإنسان ـ الكون (البعد العقيدي)، الإنسان ـ النفس (علاقة الإنسان بذاته)، الإنسان ـ الإنسان (نمط العلاقات الاجتماعية)، الإنسان ـ البيئة، الإنسان ـ الوقت، الإنسان ـ المعرفة، وهكذا.

٢ ـ ٢ ـ إن الجماعة الإنسانية على الرغم من التقائها في كثير من

السمات والخصائص إلا أنها تشكل عمومًا دوائر أو بنى حضارية متمايزة (٢٧: ٩٩)، والاختلاف الأساسي فيما بينها لا يتمثل في ماهية العناصر أو المكونات الداخلة فيها، فمن الممكن أن تشترك أنساق حضارية متباينة في كثير من العناصر أو المكونات المتماثلة. الاختلاف الأساسي يتمثل في الأهمية النسبية لهذه العناصر أو المكونات، والوظائف التي تقوم بها، وبالتالي طبيعة التفاعلات داخل هذه الأنساق، وكذلك التفاعلات الجارية بينها. فقد يشترك نسقان حضاريان في نفس السمة الحضارية إلا أن هذه السمة قد تكون سائدة في أحدهما وضامرة في الآخر، فقد يقال إن سمة التدين أو ارتباط الإنسان بالله كأحد محددات السلوك موجودة في الحضارة الغربية كما هي موجودة في حضارة مجتمعنا/أمتنا، لكن يصعب الادّعاء بأن هذه السمة كان لها ذلك الدور المحوري في صياغة سلوك الإنسان في مجتمعات الغرب كما هو الحال لدينا. وقد تشترك حضارتان في عنصر حضاري معين، إلا أن هذا العنصر قد تكون له وظائف متباينة تمامًا في الحضارتين. العبرة إذًا بجوهر أو لب الحضارة أي القيم الأساسية والمبادئ الحاكمة للحياة فيها.

٢ ـ ٣ ـ من الصعب جدًا للفرد أو للجماعة أو المجتمع/ الأُمة أن تنسلخ كلية أو بشكل أساسي عن نمطها الحضاري الأصلي، وأن تتبنى حضارة غريبة عليها (٢٧: ١٠٠) (ودرجة الصعوبة هنا تزيد كلما تحركنا من مستوى الفرد للجماعة وصولاً للمجتمع/الأُمة). فمثل تلك العملية، عملية التغير الحضاري تستلزم التأثير المستمر لعدد لا يحصى من عناصر ومكونات الحضارة الغريبة لفترات زمنية ممتدة. فإذا كان الاغتراب الحضاري هو تلك العملية التي يدفع فيها قطاع من المجتمع/الأُمة إلى تبني أنماط سلوك مفروضة عليه من الخارج فمعنى هذا أن عملية الاغتراب الحضاري يصعب أن تكتمل، فمن العسير أن تحدث تحولات كلية أو أساسية في كل السمات السلوكية للفرد بحيث يتبنى بالكامل الحضارة الوافدة. ومن الممكن أن نسأل أنفسنا: إلى أي حد تضرب التحولات السلوكية المتمشية مع الحضارة الوافدة بجذورها في عمق النفسية الإنسانية لدى الإنسان الفرد، وما مدى قدرة هذه التحولات على

الصمود في الظروف والسياقات المختلفة، وما مدى ديمومتها مع الوقت؟ والشائع هو انتشار الأشكال الخارجية للسلوك المتمشية مع الحضارة الوافدة بسرعة تفوق بكثير التغير المناظر في العالم الداخلي للإنسان. فقد يكون من السهل علينا مثلاً أن نتبنى الإطار المادي لأسلوب الحياة الغربي؛ الملابس، وطريقة تناول الطعام، والمسكن، وأسلوب الانتقال (العربة الخاصة) وهكذا لكن يصعب علينا - حتى وإن أردنا بعقولنا وأفكارنا - أن نتبنى بنفس السرعة القيم السائدة والمبادئ الحاكمة في الحياة الغربية.

وهناك تفسيران محتملان للفكرة السابقة، فهناك أولاً: ما يسميه علماء الأنثروبولوجيا: «القابلية الفطرية لدى بعض العناصر الحضارية نفسها (١٢ : ٤٤٥) للانتقال»، وهم يرون أن العناصر الحضارية تختلف كيفيًا في قابليتها للانتقال إلى حضارات مغايرة؛ فالعناصر التي يسهل التعبير عنها بشكل علني (مثل أنماط الاستهلاك وبدرجة أقل أنماط الإنتاج)، والتي تسهل محاكاتها هي أكثر العناصر الحضارية قابلية للانتقال. يليها في ذلك المفاهيم السائدة - على مستوى الوعي في الحضارة الوافدة والتي يصعب أن تجد تعبيرًا مباشرًا لها في السلوك الخارجي (وإن وجدت عن طريق الكلام: مثل القيم والأطر التنظيمية المنظمة للعلاقات بين أفراد وفئات المجتمع. وأكثر العناصر استعصاء على النقل هي - وفقًا لهذا المنظور - تلك القيم الحضارية التي تكون ثاوية في اللاوعي «والتي قلما يحاول الفرد العادي في المجتمع أن يعبر عنها ولو لنفسه عن طريق الكلام» (١٢ : ٤٤٧) والتي تمثل مع ذلك المنطلق الأساسي للسلوك في المجتمع. وتتضمن الفئة الأخيرة من العناصر التحيزات الفلسفية الأساسية التي ترسم علاقة الإنسان بالكون وبالطبيعة وبالآخرين والتي تحدد المعنى والغاية من حياته. ويبين شكل (١) خريطة مبسطة لمستويات البناء الحضاري للمجتمع/ الأُمة (لاحظ الاتجاه للتغير من أعلى لأسفل والذي يرتبط بسهولة الانتقال). وهناك ثانيًا: أسلوب انتقال العناصر الثقافية الوافدة. والافتراض الأساسي هنا هو «الغائية» في انتقال العناصر الحضارية حيث تقوم الحضارة الوافدة بفرض عناصر حضارية

معينة على الحضارة المغزوة بهدف تحقيق مكاسب محددة لها، مما يجعل الأخيرة معرضة للاحتكاك بعناصر منتقاة ـ دون سواها ـ من الحضارة الوافدة وليس بكافة عناصرها، فليس من المنطقي أن تفتح الحضارة الوافدة ذراعيها وتتيح نفسها بالكامل للحضارة المغزوة تأخذ منها ما تشاء!

٢ ـ ٤ ـ **الغزو الحضاري** هو تلك العملية التي بموجبها تحاول حضارة سائدة أن تجعل حضارة أُخرى تابعة لها، وأن تفقدها بذلك استقلالها. وتتمكن بالتالي من استيعابها والسيطرة عليها. واستغلال إمكاناتها المختلفة لصالح نموّها السرطاني. وإذا نظرنا لهذه العملية من الداخل فهي تتمثل أساسًا في القضاء على التكامل والاتساق، وخلق فجوات وانقطاعات داخل بناء الحضارة المغزوة. هذه العملية تؤدي ـ بصرف النظر عن أي إنجازات أو مكاسب وقتية زائفة لا تصمد أمام الأزمات ـ إلى القضاء على القدرات الحيوية الخلاقة للحضارة المغزوة، وفقدانها لقواها الدينامية الذاتية، وزيادة تبعيتها للحضارة السائدة.

الرؤية الفلسفية العليا: نظرة معينة للكون والحياة

↓

مبررات ودوافع الوجود لدى المجتمع / الحضارة

↓

قيم أساسية حاكمة ـ تحدد علاقات:

الإنسان ـ الكون

الإنسان ـ النفس

الإنسان ـ الإنسان

الإنسان ـ البيئة

الإنسان ـ المعرفة

الإنسان ـ الوقت

↓

أفكار أساسية

↓

أفكار فرعية / جزئية

↓

بنى تنظيمية / مؤسسات

↓

وسائل / أساليب انتاج

↓

منتجات / أنماط استهلاك

شكل (١): خريطة لمستويات البناء الحضاري للمجتمع/الأمة.

٢ ـ ٥ ـ ليس المقصود بصفة «غربي» كما تأتي كثيرًا في هذا المقال المعنى الجغرافي ولا المعنى الجغرافي ـ السياسي حيث جرت العادة على نعت الدول الرأسمالية الأوروبية «بالغرب»، ودول العالم الاشتراكي «بالشرق» (٢٨). فما هو مشترك بين «الغرب» الرأسمالي «والشرق» الاشتراكي أكثر كثيرًا مما يتصور (الرؤية الفلسفية على مستوى عال من التجريد، والقيم الدافعة في حياة الفرد، والكثير من أسس تنظيم المجتمع)، وربما ينحصر الاختلاف بينها في الآليات الاجتماعية التي استخدمت ونمط توزيع الأدوار الاجتماعية من أجل إحداث التحولات المطلوبة لتحقيق نموذج التحديث الغربي (الدور التاريخي لشريحة المستثمرين الرأسماليين Enterpreneur في دول أوروبا الغربية في مقابل دور الدولة في دول أوروبا الشرقية في نشر الإنجازات التكنولوجية الحديثة، وإحداث «الثورة» في الأنظمة الإنتاجية بتطبيقها»؛ وكذلك آليات توزيع العائد الاجتماعي ففي الحالتين المقصود بصفة «غربي» التحلي بـ ـ أو الاتساق مع ـ القيم السائدة والمبادئ الحاكمة كما ظهرت في سياق الحضارة الغربية مأخوذة من المنظور التاريخي: في اليونان القديمة والامبراطورية الرومانية والتي أعيد إحياؤها بعد عصر النهضة في أوروبا (٢٨).

٣ ـ نحن والتكنولوجيا: نقد لمصطلحات شائعة

٣ ـ ١ ـ مصطلح التكنولوجيا: يلقى المرء صعوبة[١] في التعامل مع مصطلح كمصطلح التكنولوجيا ثم صكه بلغة غريبة عليه بالكثافة التي تتمشى مع انتشار استخدام هذا المصطلح في كافة المجالات وعلى ألسنة العلماء والعامة والقادة السياسيين على حد سواء، خاصة مع ما أحاط

(١) عبر البعض عن نفس المشاعر: «إنني دائمًا أشعر بعدم الراحة عندما أستخدم «تكنولوجيا» (٣٣: ٩٣)، انظر كذلك: «. . . أصبح شغل الأجهزة العلمية الشاغل في هذه الأيام» هو، «نقل التكنولوجيا» وسارت الكلمة على كل لسان، وأطلقت عن وعي وعن غير وعي ـ بمفاهيم متباينة بل ومتناقضة أحيانًا حتى كادت أن تصبح ممجوجة وثقيلة على السمع» (١: ٧، ٨).

هذا المصطلح من «غموض»[٢] وما ارتبط باستخدامه من «هالة» (٣٣: ٩٣).

ظهر مصطلح التكنولوجيا في اللغة الإنكليزية ابتداء من القرن السابع عشر (٣٢: ٤٥١) حيث كان يعني «مناقشة الفنون العملية» A discussion of the applied arts . . . والأصل اليوناني للمصطلح Technologia يعني المعاملة المنظمة Systematic - Treatment (٢٣: ١٢٤٣)، إلا أن المصطلح سرعان ما أصبح يستخدم لتسمية «الفنون العملية» نفسها. وحتى الآن يستخدم المصطلح للدلالة على مضامين مختلفة: العدد والآلات والمعدات والأساليب أو الطرق الفنية Techniques لإنتاج العدد أو الآلات أو المنتجات المختلفة أو تطوير الأساليب أو الطرق الفنية نفسها.

هناك ضرورة للتفرقة بين الأسلوب أو الطريقة Technique: طريقة إنتاج منتج (سلعي أو خدمي) وبين تعديل الطريقة للتوصل إلى طرق جديدة للإنتاج. الطريقة أو Technique تحدد أسلوب أداء النشاط الإنتاجي، أما تعديل الطريقة أو التوصل إلى طرق جديدة فهي التكنولوجيا. وواضح أن الطريقة Technique بشكل عام هي نتاج للتكنولوجيا. ويبدو أن التسارع الهائل الذي أصبحت تتغير به الطرق الإنتاجية في دول الغرب الصناعي قد ساهم في إذابة الحدود بين الطرق وبين التكنولوجيا وهي النشاط الذي ينتج الطرق، خاصة عندما تزول الحواجز الاجتماعية والمهنية بالتدريج في دول الغرب بين من يعملون في مجال التكنولوجيا (أطقم البحوث والتطوير) وبين من يقومون بتهيئة المنظومة الفنية Technical system للعمل وفقًا للطرق أو الأساليب الجديدة وصولاً للتشغيل الأوّلي وإنتاج العينات الأُولى.

هناك ضرورة أيضًا للتفرقة بين الطريقة Technique وبين العدد والآلات (والتي أحيانًا ما يمتد تعريفها ليشمل كافة العناصر المادية

(٢) «ذلك الصندوق الأسود الكبير الذي نخشاه جميعًا» (٣٣: ٩٣).

اللازمة للإنتاج، من خامات سبق تصنيعها أو إعدادها وعدد وماكينات وتجهيزات ومبان). فأي طريقة تحتاج كي تطبق إلى وسائط مادية يتم تجهيزها بما يتفق مع متطلبات الطريقة نفسها، ولنا أن نتصور كيف أنه مع التطور العلمي والتكنولوجي المتسارع الإيقاع «يختزن» المزيد من مكونات الطريقة Technique في العدد والآلات؛ بل في الخامات نفسها التي سبق تصنيعها أو إعدادها وفقًا للطريقة. التكنولوجيا إذًا هي نشاط يرمي إلى تعديل طريقة Technique الإنتاج أو التوصل إلى طرق جديدة.

٣ ـ ٢ ـ التكنولوجيا: نظرة تاريخية: أردت من الفقرة السابقة إيضاح **أولاً**: أن هناك فرقًا بين الطريقة Technique والتي ترتبط عضويًا بنشاط الإنتاج نفسه ـ أي نشاط إنتاجي يتم عبر طريقة Technique ما ـ وبين التكنولوجيا والتي هي نشاط يتم في العقل وفي الواقع المادي على مستوى أعلى من مستوى الإنتاج نفسه بهدف تعديل الطريقة Technique أو التوصل لطرق أُخرى للإنتاج. **ثانيًا**: أن أؤكد على أن وجود النهاية Logy ـ في مصطلح التكنولوجيا Tehcnology لا يعني أبدًا بالضرورة ارتباط التكنولوجيا بالمنهج العلمي التجريبي، كما ظهر وساد في الغرب خلال القرون الثلاثة الماضية، وما يستتبعه ذلك من التصور الخاطئ أن التكنولوجيا هي ـ كنشاط إنساني أو نمط من الفعالية الإنسانية ـ غربية الطابع والمنشأ، وما يحولها ـ في الكثير من التصورات الشعبية بالمعنى الواسع لكلمة شعبي ـ إلى «سلعة» غربية تشترى وتنقل. وسوف أوضح قليلاً النقطة الثانية.

لنبدأ بما هو عام لدى الإنسان كنوع، كمخلوق من مخلوقات الله. فمن المعروف أن أحد الفوارق الأساسية بين الإنسان والحيوان تتمثل في خضوع الحيوان في سلوكه لبرنامج وراثي صارم محدد، في حين أن الإنسان يولد ببرنامج وراثي شديد المرونة، حتى يمكن القول بأنه لا يوجد لدى الإنسان كما لدى الحيوان أنماط سلوك محددة وراثيًا Fixed action patterns، وحيث يقتصر دور الوراثة على نقل إمكانات واستعدادات عامة تمثل المادة الخام التي منها تتشكل قدرات الفرد ومهاراته وسمات شخصيته، وحيث يتحدد سلوك الإنسان أساسًا من

خلال تفاعله مع بيئته الحضارية(٣). هنا يأتي دور الوعي في تشكيل سلوك الإنسان، ففي الوقت الذي يحيا فيه الحيوان حياة خارجية فحسب يحيا الإنسان حياة خارجية وحياة داخلية؛ فالإنسان يتفاعل مع واقعه المحسوس، ويستقبل المؤثرات الخارجية من حوله بحواسه، ويصنفها ويختزنها في ذاكرته، ثم يعمل فكره وخياله عليها، وينشئ بهذا تصورات جديدة لم تكن موجودة في الواقع، ثم يعود إلى الواقع ويعيد تشكيله وفقًا للتصورات الجديدة وهكذا. وهنا بالتحديد يكمن «المكون التكنولوجي» في النشاط العقلي للإنسان في الوعي واللاوعي،

---

(٣) لا يعني هذا بأية حال إهمال دور الوراثة كآلية من آليات التأثير على الكائن الإنساني: المقصود أن تأثير الوراثة لا يتحقق مباشرة عبر السلوك الإنساني، بل تهيئ الوراثة ما يمكن أن نسميه «البنية الأساسية» جسميًا وعصبيًا للشخصية؛ بل إن آلية الانتقاء الطبيعي والتي تعمل أساسًا من خلال الوراثة تمثل نمطًا من التكنولوجيا تعمل على تسييد بعض الصفات الوراثية التي تؤهل كل جنس أو شعب لكي يتعايش أكثر مع بيئته الطبيعية (الظروف المناخية والجيوفيزيقية)، «وأن كل نسل بشري قد طور خصائصه المميزة تجاوبًا مع مجموعة معينة من ظروف بيئته. . . وإن مئات الآلاف من الموتى عبر مئات الأجيال كانت الثمن الذي دفعه الأفريقي الغربي (على سبيل المثال) لتتكون له بنية قوية فيها مناعة ضد الملاريا المحلية قادرة على العمل الشاق بعزم في ظروف شديدة القسوة بحرّها ورطوبتها وكل أفريقي غربي يحمل في شرايين دمه طفيليات الملاريا التي قد تقضي على رجل أبيض خلال أسبوع واحد» (١٢ : ٤٧٣)، ولعل الوصف الذي جاء لأبناء الجزيرة العربية أثناء الحملة الفرنسية على مصر (١٩ : ٣٣٤) يذكرنا بذلك البعد المنسي للتكنولوجيا، وهو التكيف البيولوجي مع البيئة قبل أن يؤدي تبني نمط الحياة الغربية إلى إعادة التكيف في اتجاه معاكس: «وتجمع الروايات على أن المكيين أو أشراف ينبع كما سماهم الفرنسيون، هؤلاء المقاتلين ذوي الجلود البرونزية والأجساد النحيلة كانوا مصداقًا لحكم بونابرت على العرب: «. . . إن ضراوتهم لا يعدلها إلا انحطاط مستوى معيشتهم لأنهم معرضون أبدًا للرمال الساخنة والشمس المحرقة. . .». وكان هؤلاء الرجال من سلالة أسلافهم الذين فتحوا نصف العالم قبل أحد عشر قرنًا وقد جاءوا في عام ١٧٩٨ ليقاتلوا الفرنسيين بنفس الإيمان»، إن أبسط ترجمة للمبدأ السابق: إمكانية أن تحيا جماعات بشرية مختلفة في بيئات متباينة وفقًا لأنظمة الغذاء والكساء والمأوى والعلاج متميزة بعضها عن بعض.

والتكنولوجيا ـ بهذا المعنى ـ رفيق ملازم لمسيرة التطور الإنساني على مر العصور.

ربما يتضح المعنى السابق إذا تأملنا علاقة الإنسان بجسمه، فالتطور الهائل الذي صاحب ظهور اللغات في الحضارات المختلفة، وإتقان النطق بها والذي لا شك قد استغرق قرونًا عديدة لا يمكن تصوره دون مكون تكنولوجي هام صاحبه. فحيث هناك عدد أو أدوات (اللسان وتجويف الفم) وحيث هناك طرق Techniques (أساليب النطق)، وحيث تتغير هذه الطرق (تطور اللغة) هناك تكنولوجيا، كذلك لا يمكن تصور الرقي الهائل الذي بلغته الفنون الشعبية البدائية كالرقص في العديد من الحضارات دون مكون تكنولوجي هام صاحبه بالمعنى الواسع لكلمة تكنولوجيا.

دعنا نتتبع مسار التكنولوجيا أو النشاط التكنولوجي عبر العصور. يمكننا أن نعتبر الثورة الصناعية، وما تلاها من إبداعات تكنولوجية كثيفة حدًا فاصلاً بين حقبتين متميزتين فيما يتعلق بالتكنولوجيا. فقبيل الثورة الصناعية كانت التكنولوجيا نشاطًا عارضًا خاضعًا للصدفة إلى حد كبير. كانت بعض الطرق Techniques تظل دون تغيير يذكر لفترات زمنية طويلة، وكان البعض يذوي ويطوي في عالم النسيان، وكانت الركيزة الأساسية للتطوير التكنولوجي هي الخبرة المتراكمة لفترات طويلة من تأمل النشاط الإنتاجي، ومن حصيلة لتجارب متنوعة طبيعية (للصدفة دخل «كبير» فيها) وأُخرى مقصودة. ثم شهدت فترة الثورة الصناعية تسارعًا كبيرًا في التطويرات التكنولوجية لم يكن للعلم أي دور فيها حيث مثلت الأوضاع الاقتصادية والسياسية في ذلك الوقت (استعمار العالم الجديد والقديم وتوافر موارد مالية وخامات وأسواق لم يسبق لها مثيل) حافزًا هائلاً للتطور التكنولوجي؛ بل على العكس كانت التكنولوجيا هي التي تمثل الحافز على النشاط العلمي: فالزيادة الهائلة في إنتاجية النسيج نتيجة للإبداعات التكنولوجية في ماكينات الغزل والنسيج قد كونت طلبًا على الأصباغ الصناعية، واستدعت بذلك العلم كعامل مساعد في رفع الإنتاجية، كما كان ظهور الآلة البخارية، وتطوير مجالات جديدة وهامة

لاستخدامها حافزًا على البحث العلمي في مجال ديناميكا الغازات (اكتشاف القانون العام للغازات).

وظل العلم يلعب دورًا هامشيًا (دور العامل المساعد) ربما حتى منتصف القرن التاسع عشر عندما بدأت تظهر صناعات تدين بوجودها للعلم (الصناعات الكيميائية والكهربية)، والتي رسخت نمطًا جديدًا للعلاقة بين العلم والتكنولوجيا فمن هذه اللحظة أصبح النشاط العلمي ونتائجه ركيزة هامة للتكنولوجيا، ومع التقدم يتزايد الاعتماد على العلم، ويتحول النشاط التكنولوجي إلى نشاط مخطط تقوم به مؤسسات متخصصة، يقوم أساسًا على العلم بالإضافة للخبرة المتراكمة وإن ظل للصدفة دور فيه.

وتلخيصًا لما سبق: كما أن بعض المشروعات تنفذ لدينا بطريقة تسليم المفتاح. يبدو أن بعض المفاهيم تنفذ إلينا أيضًا بنفس الطريقة، تصدر إلينا في صورة عبوة جاهزة مغلقة للاستخدام السياسي والاجتماعي أكثر من الفني Technical بطبيعة الحال. ومهما كان من أمر مصطلح التكنولوجيا، فعلينا أن نفك الخدمة الفكرية المتعلقة به، وأن نميز بين الطريقة Technique وبين التعديل أو التطوير للطريقة أو التوصل إلى طرق جديدة وهي التكنولوجيا وأن هناك فارقًا أساسيًا بين الاثنتين. فالطريقة Technique ترتبط عضويًا بالنشاط الإنتاجي نفسه، وتمثل «جهازه العصبي» إن صح التشبيه، أما التكنولوجيا فهي وإن حدث اختلاف كيفي في علاقتها بالدوائر الأُخرى للنشاط الإنساني بعد الثورة الصناعية قارب بينها وبين العلم، حتى أنه يمكن التمييز بوضوح بين ما يمكن تسميته بالتكنولوجيات التقليدية والتكنولوجيا الغربية الحديثة(٤)؛ فالأُولى

---

(٤) استخدام صيغة الجمع مع التكنولوجيا التقليدية والمفرد مع الحديثة يعني ما يلي:
أولاً: إن الوضع الذي كان سائدًا في التاريخ الإنساني يفترض وجود تكنولوجيات لدى الحضارات المختلفة. هل كانت طبيعة النشاط التكنولوجي مختلفة من حضارة لأخرى؟ هل كانت هناك أنماط مختلفة للعقلانية التي تحكم النشاط التكنولوجي في كل حضارة؟ الافتراض هنا أن هناك سمات واحدة تجمع =

تخضع في تطورها الأساسي لتراكم الخبرة المكتسبة وترتكز على عقلانية تقوم على اعتبارات التوازن والاستقرار والبقاء، والثانية تخضع للبحث العلمي وترتكز على عقلانية محورها الربح والتراكم الرأسمالي، **إلا أن التكنولوجيا بشكل عام تمثل نمطًا للفعالية الإنسانية أكثر تجريدًا، يتمتع باستقلالية نسبية عن النشاط الإنتاجي نفسه، وكذلك عن العلم، فالعلم في التجريد النهائي يستهدف الوصول للحقيقة في حين أن هدف التكنولوجيا تغيير الواقع**. هكذا يمكننا أن نفهم التكنولوجيا على أنها سمة أساسية من سمات التقدم والرقي الإنساني، وخاصة من خصائص الحضارة (انظر شكل ٢)، وقدرة لدى الفرد والجماعة على التفاعل الخلاق مع البيئة المحيطة (بالمعنى الواسع لكلمة بيئة)، ومنهج للتعامل مع الواقع، ونشاط إنساني ذي طبيعة خاصة.

الذي يمكن استنتاجه من ذلك الفهم للتكنولوجيا، **أولاً**: أنه يمكن أن يكون هناك علم دون أن تكون هناك تكنولوجيا، ويمكن أن يجري نشاط علمي مكثف دون أن يكون له أي مردود تكنولوجي: أي مردود يتعلق بتغيير - والتفاعل مع - الواقع الإنتاجي. **ثانيًا**: يمكن أن تكون هناك تكنولوجيات دون علم مع التحفظ، أي دون أن تكون النظرية العلمية والقوانين العلمية الحاكمة للظاهرة مدركة في صورتها العامة والمجردة، فمن الصعب تصور أن هؤلاء «التكنولوجيين» المجهولين

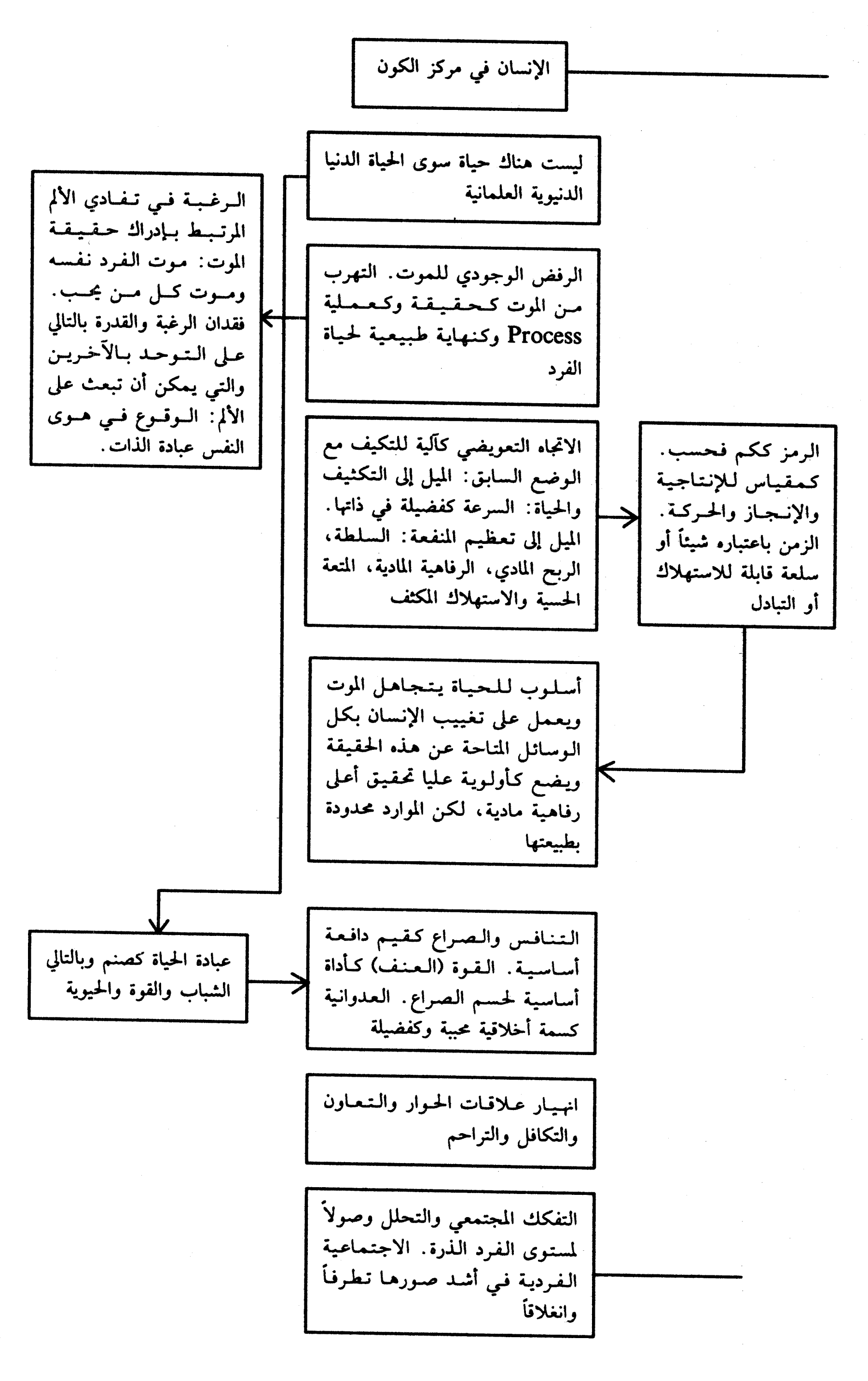
= ما بين التكنولوجيات التقليدية تنبع من العزل النسبية التي كانت تعيشها المجتمعات المحلية، ومحدودية النشاط التجاري، والمستوى المتدني لقوى الإنتاج وديناميكية التطور التكنولوجي الذي لم يجعل هناك فائضًا كبيرًا للتبادل بين الحضارات المختلفة، وهكذا سادت اعتبارات التوازن (مع البيئة) والاستقرار والبقاء (بالمعنى البيولوجي)، وهو تصور يحتاج للمزيد من الاختبار.

ثانيًا: افتراض وجود أنشطة تكنولوجية حديثة تستند إلى نماذج مختلفة للعقلانية وتمثل «مواقف» حضارية مختلفة. والافتراض هنا أننا وإن كنا نعيش سيادة النموذج الغربي بما يتميز به من نمط خاص من العقلانية يحكم كافة أنشطته وفعالياته. إلا أننا نتصور إمكانية وجود أنماط متميزة تحكم النشاط التكنولوجي في سياقات حضارية أخرى، ولعل تجربة الصين في التصنيع، وفي تحديث الزراعة حتى انتهاء الثورة الثقافية تلقي المزيد من الضوء على هذا التصور.

في التاريخ - الذين كانوا وراء اختراع الكثير من الطرق Techniques الهامة التي دونها ما كان من الممكن القيام بالإنجازات الكبرى في الحضارات المختلفة والتي تبهر أبصارنا وعقولنا حتى الآن، وما كان استمرار الحضارة ممكنًا دونهم - لم يكن لديهم إدراك للحقيقة العلمية ولو في بعض صورها الخاصة عن طريق تراكم المشاهدات والخبرات بالإضافة إلى الحدس. . . وربما كانت المشكلة هي ارتباط الرؤية العلمية لهؤلاء العباقرة من «التكنولوجيين القدامى» بهم شخصيًا، وعدم انفصالها عنهم في صور قوانين ونظريات مكتوبة واختفاؤها معهم، ثانيًا: إن اكتشاف الحقيقة العلمية في صورتها العامة التي تفسر أداء طريقة ما Technique (كما حدث فيما يختص بالنظرية العامة للغازات والآلة البخارية) أو على العكس: عندما تشيد طريقة إنتاج منذ البداية على العلم (كما في الصناعات الكيميائية) يتيح هذا درجة عالية من السيطرة على النشاط الإنتاجي مما يتيح بدوره تحولاً كيفيًا في إنتاجية النشاط وفي إمكانية انتشار الطريقة Technique المستخدمة، مما يتيح الفرصة بالتالي لاستنفاد إمكانات الطريقة Technique أي استخدام الإمكانات التي تتيحها الطريقة Technique حتى نهايتها.

إننا كمجتمع وكأُمة لم نستعد بعد اجتماعيًا وحضاريًا للتغيرات العلمية والتكنولوجية التي تقتضيها معاصرتنا لنهاية القرن العشرين ودخولنا للقرن الواحد والعشرين؛ .لذلك فإن علينا أن نستعد لرحلة التغيير الصعبة التي تبدأ بتغيير النفس وصولاً لتغيير الواقع. علينا بالتالي أن نكون تصورنا للتكنولوجيا كمحور من محاور التغيير الاجتماعي والحضاري يعمل في تناغم مع المحاور الأُخرى، لا أن نتصورها «كتذكرة» جاهزة نبتاعها كي نستقل مركبة التحديث الغربي، تاركين وراءنا حقيبة الماضي والتراث.

ألا يأخذ فهمنا للتحديث أحيانًا تلك الصورة المفرطة في التبسيط؟



شكل (٢) مخطط للرؤية الوجودية وبناء القيم المرتبط بنمط للتحديث الغربي

٣ ـ ٣ ـ نقل التكنولوجيا: أصبح مصطلح نقل التكنولوجيا Technology transfer من أكثر المصطلحات شيوعًا في مجالات التنمية والعلاقات بين الشمال والجنوب؛ الشمال المتقدم تكنولوجيًّا والجنوب المتخلف تكنولوجيًّا (دول آسيا وأفريقيا: مع الاعتراف بالوضع المتدني لأفريقيا حيث حققت دول آسيا تقدمًا ملحوظًا بدأ باليابان ثم الصين والآن من يسمون بالدول المصنعة حديثًا Newly Industrializing countries أو بالشياطين الصغيرة الأربعة Four Little dragons وهم كوريا الجنوبية وتايوان وهونغ كونغ وسنغافورة) المصطلح كما يستخدم اليوم يرتبط بمغالطتين في منتهى الخطورة نتحدث عنهما فيما يلي:

● يفترض المصطلح علاقة نقل أحادية الاتجاه بين طرفين أحدهما فاعل إيجابي يعطي، والآخر سلبي متلقي يأخذ، وأن عملية النقل تشبه ملء وعاء شاغر لا يتغير شكله خلال عملية النقل. وأخطر ما يرتبط بهذا التصور الافتراض الضمني أن الطرف المتلقي ليست لديه تكنولوجيا: فالفهم الدارج لنقل التكنولوجيا لا يضع أي اعتبار للتفاعل مع قدرات تكنولوجية محلية ما، بل إنه يفترض وجود «فراغ» تكنولوجي يتوجب بالتالي ملؤه.

● يفترض المصطلح أن التكنولوجيا هي «شيء» يمكن نقله من سياق اجتماعي حضاري لآخر، وهذا غير صحيح بالمرة. وتؤكد الدروس المستفادة من هنا ومن هناك في دول العالم الثالث أن **التكنولوجيا غير قابلة للنقل**. وفي أحد البحوث الهامة (٣٥: ٧) **يقسم الباحث القدرة التكنولوجية إلى أربع مراحل**:

ـ **استيعاب** acquisition (البحث عن البدائل المتاحة ـ تقييمها ـ التفاوض بشأن الشراء ـ تخطيط المصنع ـ التصميم ـ تصنيع المعدات ـ التركيب وتجارب التشغيل الأُولى).

ـ **تشغيل** Operation (تشغيل المصنع ـ الصيانة ـ ضبط جودة الإنتاج ـ ضبط المخزون ـ تدريب القوى العاملة).

ـ **تطويع** adoptaton (هضم التكنولوجيا أو التمكن من تقليد المنتج ـ تعديلات طفيفة في المنتج ـ تعديلات طفيفة في عمليات التشغيل).

ـ **إبداع** Innovation (بحوث وتطوير ـ تعديلات جوهرية في المنتج أو إبداع منتج جديد ـ تغييرات جوهرية في عمليات التشغيل أو إبداع عمليات تشغيل جديدة ـ اختراعات جديدة).

ويؤكد البحث المذكور أنه من الممكن نقل مكونات من القدرات التكنولوجية في مراحل الاستيعاب والتشغيل فحسب؛ فإن لم تبذل جهود مضنية لبناء قدرات تكنولوجية ذاتية لن يمكن أبدًا الدخول في المراحل التالية، وهي مراحل التطويع والإبداع، وهي المراحل الحاسمة للاستقلال التكنولوجي.

ويبدو أن الخلط بين مفهوم الطريقة Technique والتكنولوجيا Technology يمثل أحد أسباب التصور الخاطئ لإمكانية نقل التكنولوجيا(٥). إننا إذا عدنا ـ إلى الوراء قبيل الثورة الصناعية في أوروبا فإننا سوف نجد أن السائد كان نقل الطرق Techniques، والتي هي بالفعل قابلة للنقل بدرجات متفاوتة من الدقة ـ من مجتمعات أو حضارات لأخرى، بانتقالها كمعارف مكتسبة أو من خلال العدد والآلات؛ بل وأحيانًا من خلال المنتجات نفسها، وكذلك الخامات نصف المشغلة، ولم يؤدِّ انتقال هذه العناصر في الأغلب لأي آثار مدمرة للحضارات المستقبلة، فغالبًا ما كان النسيج الاجتماعي الحضاري المحلي يهضم جيدًا العناصر الخارجية، ويتمثلها بحيث تصبح في النهاية جزءًا لا

---

(٥) يمكننا أن نفهم الفارق بين الطريقة Technique والتكنولوجيا أن نشبه الأُولى بالفكرة والثانية بالتفكير كنشاط أو كقدرة، فالأفكار هي نتاج للتفكير كما أن الطرق Techniques هي نتاج للتكنولوجيا، والأفكار قابلة للانتقال كما أن الطرق Techniques قابلة أيضًا بدرجات متفاوتة من الدقة. لكن هل القدرة على التفكير قابلة للنقل؟ أو هل يؤدي نقل الأفكار إلى اكتساب القدرة على التفكير. الإجابة المفترضة هنا بالنفي، وكذلك لا يؤدي نقل الطرق Techniques إلى انتقال القدرة على إبداع الطرق أو التكنولوجيا.

يتجزأ من بناء حياته. ويبدو أن البطء الذي كانت تتوالد به الطرق Techniques، وبطء إيقاع الانتقال والاستيعاب لم يكن يمثل مشكلة بالنسبة لتجانس ووحدة الحضارة المستقبلة. هكذا انتقل الكثير من الإبداعات الفنية Technical innovations عبر الدوائر الحضارية المختلفة، ومن مجتمع لآخر ونذكر هنا كمثال: العجلة الحربية (من الهكسوس) والطنبور (من اليونان) والساقية (من أصل روماني)... إلى آخره وكذلك طرق Techniques الإنتاج في المجالات المختلفة مثل طرق البناء والزراعة... إلخ.

إلا أنه أحيانًا كانت تنتقل القدرات التكنولوجية ذاتها من خلال انتقال الأفراد والجماعات كانتقال الصناع من مجتمعات لأخرى. إلا أن النسيج الاجتماعي الحضاري المستقبل كان بوسعه في الأغلب «امتصاص» العناصر الوافدة، وجعلها تعمل بشروطه هو، وفي تجانس مع بنائه الحضاري.

إن المتغير الجديد الذي جاء مع الثورة الصناعية، ثم زادت حدة تأثيره مع الثورة العلمية والتكنولوجية هو التسارع الهائل في التطور التكنولوجي، أي ظهور طرق جديدة Techniques وسرعة استبدالها بأخرى أحدث بشكل متلاحق بحيث أن عمر أي طريقة Technique - ظهورها وانتشارها ثم تقادمها معنويًا[٦] - في هبوط مستمر. هنا يؤدي الموقف السائد حاليًا في الكثير من دول العالم الثالث، خاصة الدول العربية الإسلامية والذي يعتمد في تنفيذه لخطط التنمية الاجتماعية والاقتصادية على نقل الطرق Techniques من مجتمعات الغرب الصناعي أو اليابان وغيرها إلى مأزق مزدوج **يمكن تلخيصه فيما يلي**:

● الآثار الاجتماعية والحضارية الناجمة عن نقل هياكل إنتاجية ضخمة: أنظمة إنتاج زراعي أو صناعي أو خدمي... إلخ لم يتم

---

(٦) التقادم المعنوي Moral Obsolence التقادم نتيجة لتغير الموضة كما في البضائع الاستهلاكية، أو لضرورة الحصول على الأحدث كما في الأسلحة (٣: ٥٣٣).

تطويعها بحيث تناسب النسيج الاجتماعي الحضاري للمجتمع المستقبل، كما لم يتم إعداد ذلك النسيج بما يجعله يتوافق مع طابع وإيقاع أداء هذه الأنظمة.

● الموقف «العدمي» الذي يقوم على تبني نمط التنمية الغربية والذي يتصور إمكانية تحقيق أهداف التنمية الغربية في مجتمعاتنا عن طريق تقليد مجتمعات الغرب الصناعي، وهو ذلك الموقف الذي يؤدي إلى تكريس التبعية الاقتصادية والسياسية والحضارية للغرب، **والذي يمكن تمثيله كما يلي:**

تبني نمط التنمية الغربي ← الوقوع في حالة انبهار بكل ما ينتجه الغرب، وبكل ما يبدعه من أساليب للحياة.

التبعية الحضارية للغرب ← فقدان الثقة بالنفس ← الشعور بالدونية الحضارية.

وفيما يختص بالجانب الفني Technical لذلك الموقف فإن إيقاع التغير المتسارع للطرق Techniques المستخدمة في الإنتاج في المجالات المختلفة يحول ما يطلق عليه عادة «نقل التكنولوجيا» إلى نوع من «الإدمان» الذي وقعت فيه دول العالم الثالث والدول العربية الإسلامية(٧) على وجه الخصوص في علاقتها بدول الغرب الصناعي وبالسوق الرأسمالية العالمية عمومًا.

خلاصة أُخرى هامة نخرج بها من المعالجة السابقة لمصطلحي التكنولوجيا ونقل التكنولوجيا إننا إذا أردنا تأسيسًا على ما سبق تأمل فشل خطط التنمية لدينا وعجزها عن تحقيق الأهداف التي وضعت لها سوف نكف عن تساؤلات من نوع: هل نجحنا في نقل التكنولوجيا

---

(٧) قدرت إحدى الدراسات أن ما تستورده سنويًا الدول العربية من مشروعات هندسية ومعدات يبلغ حوالي ٧٠ مليار دولار وأغلبها مشروعات متكررة كان من الممكن من خلال التعاون المشترك تنفيذها بأقل من ذلك بكثير مع إحراز تقدم في بناء القدرات التكنولوجية الذاتية (١٥ : ٢).

الغربية إلى مجتمعاتنا؟ أو هل نجحنا في نقل التكنولوجيا بدرجة كافية من مجتمعات الغرب إلينا؟ وكيف نحسن شروط التفاوض بشأن نقل التكنولوجيا؟ وكيف ندبر الموارد المالية اللازمة للنقل؟ بل سوف تتجه الأسئلة وجهة مختلفة، سوف نسأل أنفسنا: إذا كانت التكنولوجيا في التحديد النهائي هي قدرة إنسانية تستهدف تغيير الواقع، فأين قدراتنا التكنولوجية؟ ولم خمدت هذه القدرات عندنا ونشطت عند غيرنا؟ ولماذا لا نستشعر الخطر من الهوة المتزايدة في الاتساع بين القدرات العلمية والتكنولوجية لدى القوى الحضارية المهيمنة في العالم وبين قدراتنا؟ وما الذي يمكن أن يعنيه ذلك بالنسبة لنا؟ لماذا كأمة لا نحس الخطر المحدق بنا؟

وعلى المستوى الصغير: مستوى المؤسسات والجماعات والأفراد: إذا كانت التكنولوجيا تعتمد على تأمل الواقع الإنتاجي والعمل على تعديل وتطوير الطرق Techniques المستخدمة فلماذا لا نبدع تكنولوجيًا؟ هل المشكلة في عدم الانتماء: عدم القدرة على ـ أو الرغبة في ـ التوحد نفسيًا ووجدانيًا بالواقع الإنتاجي سواء كان المصنع أو الحقل أو المؤسسة الخدمية أو المصلحة الحكومية وما هي أسبابه؟ هل المشكلة في أن توليفة الدوافع الضرورية للارتقاء بالواقع الإنتاجي والمتناغمة في نفس الوقت مع البناء الحضاري للمجتمع/الأمّة إن هذه التوليفة غير موجودة، وإن الدوافع الحاكمة لسلوك الفرد متضاربة؟

إلا أن هذه الأسئلة يمكن أن تتجه وجهة أكثر إيجابية مثل: كيف يمكننا إعادة توطين التكنولوجيا كقدرة وسمة من سمات بنائنا الحضاري؟ كيف يمكن إحياء تلك الدوافع والقيم مثل حب العمل والإجادة في العمل وحب التعلم، ضرورة الاجتهاد والتجديد والإبداع والبحث عن مواطن الشرعية لها في بنائنا الحضاري وهي تلك القيم المرتبطة بالحيوية التكنولوجية؟ ثم ما هي توليفة السياسات التي يتوجب على الدولة أن تتبناها من أجل بناء قدراتنا التكنولوجية الذاتية كمجتمع وأُمة؟ وما هي الموارد المختلفة اللازمة لذلك (رؤوس أموال ومعارف ومعلومات وأجهزة ومعدات وقدرات ومهارات. . . إلخ)؟ وما هو دور المصنع والمزرعة

والمدرسة والجامعة والجامع والأسرة في هذا الصدد؟

٤ ـ «نحن» ونموذج التنمية الغربي

شهد القرن العشرون ذيوع فكرة التنمية وارتباطها بتصور تقدم ورفاهية الشعوب إلا أنه خلال عقد الخمسينيات والذي تلا الحرب العالمية الثانية وجدت هذه الفكرة لها أرضًا واسعة في مجتمعات الغرب الصناعي (٣٠: ١). هكذا تبلور تصور للتنمية يجعل من النمو الاقتصادي بمعناه الكمي الهدف الأسمى للمجتمع[٨]، وخلال هذا العقد أيضًا نال الكثير من دول العالم الثالث استقلاله، وبدأ الاتجاه إلى التنمية، كان الشعور السائد وقتها أن «كل الطرق تؤدي إلى روما» وأن هناك نموذجًا واحدًا للتنمية تتجه إليه البلدان المختلفة من بدايات وبإيقاعات مختلفة. ولقد شهدت العقود التالية ابتداء من الستينيات محاولات مكثفة بذلها الكثير من دول العالم الثالث ليبني نموذج التنمية الغربي، وخلال هذه الفترة ساد استخدام مصطلح الدول النامية كنعت لتلك الدول من العالم الثالث الآخذة بنموذج التنمية الغربي.

إن هذا المصطلح في لغته الأصلية Developing بمقارنته بالمصطلح المقابل الذي يصف دول الغرب الصناعي Developed يكشف الرؤية الكامنة خلفه. إن الطريق واحد والهدف أيضًا واحد وأن حاضرنا هو ماضي دول الغرب الصناعي، وأن لا علينا إلا اتباع النموذج الغربي الجاهز.

وخلال ربع قرن من هذه المحاولات تبدى بشكل واضح أن الطريق مسدود[٩]، وأن خطط التنمية وفقًا للنموذج الغربي لم تؤتِ

---

(٨) من الطريف أن مصطلح تنمية كما تمّ صكه في لغتنا العربية يحمل أيضًا نفس المضمون: الزيادة الكمية: ففي مختار الصحاح (٢٠: ٦٨) يستخدم فعل نما كما في «نما المال» مثلاً بمعنى كثر وزاد، ويستخدم ابن خلدون كذلك (١٧: ٣٢٨) مصطلح «تنمية» بمعنى العمل على الإكثار كما في «معنى التجارة تنمية المال».

ثمارها ولم تحقق أهدافها في أغلب دول العالم الثالث، والتي أصبحت تئن حاليًا تحت وطأة الديون المتفاقمة، وذلك بالإضافة إلى التمزقات الاجتماعية والحضارية الرهيبة والمشكلات البيئية التي نجمت عن محاولات التنمية تلك. هكذا يبدو أن البندول يتحرك في اتجاه معاكس، فبعض تلك الدول التي تعرضت لخبرات مكثفة للتنمية وفقًا للنموذج الغربي قد أخذت موقف العودة، العودة إلى الذات بالمعنى الحضاري، هذا الموقف اتخذته بالفعل دول، وتتخذه شرائح متزايدة الاتساع من المثقفين؛ بل والطبقات الشعبية في الكثير من مجتمعاتنا العربية الإسلامية.

هناك استجابات هامة من جانب بعض المنظمات الدولية المهتمة بالتنمية (منظمات الأُمم المتحدة ومنها اليونسكو)[١٠]، والتي تتم تحت مسمى: الأخذ في الاعتبار بالبعد الحضاري في التنمية، إلا أن الموقف غير واضح من «الآخر» أي من المجتمعات التي تنتمي إلى الحضارات المغايرة للحضارة الغربية، والتخوف الذي له ما يبرره أن ينحصر الاهتمام المتزايد بالبعد الحضاري في هذه الدوائر وغيرها في:
١ ـ الاستخدام العملي للآليات والخصائص الحضارية المغايرة للخروج بنماذج اجتماعية لتحقيق التحديث في هذه الحضارات وفقًا للنموذج الغربي.

٢ ـ التطعيم: تطعيم القوى الحضارية الغربية بالمزيد من المعلومات عن الحضارات الأُخرى، واستيعاب هذه المعلومات في النماذج الغربية لتقويتها، وجعلها أكثر قدرة على المزيد من القضاء على هذه الحضارات.

---

(٩) انظر على سبيل المثال الكتابات الكثيرة لمنظمات الأُمم المتحدة كاليونسكو في ذلك الصدد ابتداء من السبعينيات وبصورة خاصة الثمانينيات من هذا القرن.

(١٠) تتمثل إحدى الاستجابات الهامة لفشل نموذج التنمية الغربي في الكثير من مجتمعات العالم الثالث والتي جاءت من منظمة اليونسكو في إعلان العقد ١٩٨٨ ـ ١٩٩٧ عقدًا للتنمية الحضارية، والأهداف المعلنة لهذا العقد: توجيه الاهتمام للشخصية الحضارية والعوامل الحضارية للمجتمعات المختلفة وأخذها في الاعتبار في التنمية.

أما الموقف المتجاوز للتمحور الأوروبي حول الذات Europocentrism، والذي ينبني على حق الحضارات الأخرى في الوجود والازدهار، وعلى إمكانية التعايش سويًا، والتفاعل والإثراء المتبادل، وأن هذا هو الطريق الحقيقي للازدهار والتقدم الإنساني والسلام والوصول للحضارة الإنسانية فلم يتبلور بقدر كاف حتى الآن.

٤ ـ ١ ـ العوامل والآليات المرتبطة بتبني نموذج التنمية الغربي: إذا تأملنا العقود الأربعة الأخيرة في مجتمعاتنا، فإننا نلاحظ أنه قد حدثت تغيرات هائلة في بناء حياتنا. شهدنا ظهور مؤسسات سياسية واجتماعية واقتصادية جديدة، كما تغيرت أساليب حياتنا وأنماط استهلاكنا بشكل درامي، وقد حدث هذا كله ليس في إطار تجربة تحديثية ذاتية الطابع والملامح، بل في إطار تبني نموذج التنمية الغربي، وفي مناخ تشوبه التبعية للغرب (الاشتراكي أو الرأسمالي). هذا يدفعنا لكي نتساءل: ما هي العوامل التي يسّرت تبني ذلك النموذج؟ وما هي الآليات التي انتشر بها ذلك النموذج بأبعاده المختلفة في مجتمعاتنا؟

٤ ـ ١ ـ ١ ـ فقدان الثقة بالنفس بالمعنى الحضاري، والذي يؤدي إلى الانبهار بالحضارة الغربية، وبكل رموزها دون انتقاء، والذي يصل إلى مداه في سيادة مشاعر الدونية، والنقص إزاء حضارة الغرب، وفي تولد المشاعر السلبية تجاه الذات، وفي الرغبة في نفي ـ والتبرؤ من ـ كل ما هو تقليدي وموروث (٩ : ٢٣) دون استثناء والتهافت ـ في المقابل ـ على كل ما يدخل تحت مسمى (الموضة) بشرط أن يكون نتاجًا للغرب تتساوى في هذا السلع الاستهلاكية أو أدوات الإنتاج حتى ولو كانت ماكينات برمجة أو حاسبات إلكترونية، فالمطلوب في جميع الأحوال اقتناء السلع الغربية لا من منطق وظيفتها الأصلية سواء في الاستهلاك أو الإنتاج؛ بل «كمكياج غربي» وكرموز حضارية غربية ارتبطت بمفاهيم التحديث والمعاصرة والتقدم.

٤ ـ ١ ـ ٢ ـ وجود عناصر أو ميول حضارية مواتية (١٢ : ٤٥٢) لدى مجتمعاتنا تمثل «أرضية» حضارية مناسبة لشيوع الموقف السابق من

منتجات الحضارة الغربية، ويؤدي هذا الموقف ـ في المقابل ـ إلى تغذية ودعم هذه العناصر أو الميول. هكذا يمكن اعتبار انتشار الكثير من هذه المنتجات بمثابة دعم لبعض القيم وأنماط السلوك المحلية المتوافقة مع انتشارها دون أن يكون ذلك بالضرورة ـ وهو في الغالب مناف ـ لصالح المجتمع/الأُمة في اللحظة التاريخية المحددة على مسار تطورها (فلو كانت أنماط الاستهلاك الغربية تؤدي إلى دعم قيم الفردية في مجتمع هو في أشد الحاجة لقيم الجماعة من أجل القيام بتغييرات جذرية فيه، وتدعم قيمَ النفعية والتبشير بالنعيم الأرضي والرفاهية في وقت مطلوب فيه التضحية بالنفس، وقيمَ المركزية في السلطة في وقت مطلوب فيه مزيد من اللامركزية، والفوارقَ الاجتماعية الحادة في وقت مطلوب فيه تحقيق التقارب الاجتماعي؛ لنتصور إلى أي حد يمكن لهذا الموقف أن يكون ضارًا بالمجتمع). وهناك عدة أمثلة:

● الزاوية التي تستقبل منها كثير من منتجات التكنولوجيا الغربية في منطقتنا يمكن اعتبارها بمثابة إحياء لتقاليد السحر في تراثنا؛ فمثلاً كثير من الكلمات والتعبيرات مثل «أحدث ما وصل إليه العلم والتكنولوجيا»، «إلكتروني»، «أوتوماتيكي»، «بالكمبيوتر» وهكذا تستخدم من قبل أجهزة الإعلام والكثير من المسؤولين الحكوميين والإنسان العادي بمعنى أن قوة سحرية غير محدودة موضوعة لخدمة الإنسان وبشكل سهل ومريح جدًا: فما عليه إلا أن يضغط على أحد الأزرار لإطلاق تلك القوة السحرية العملاقة (هذا الاستقبال «السحري» لمنتجات التكنولوجيا الغربية، والمقترن بعدم فهم مبادئ تصميمها وأدائها هو بمثابة إحياء حقيقي لحدوته «علاء الدين والمصباح السحري»، هكذا ـ وعلى عكس ما يظن الكثيرون ـ يؤدي الموقف الحالي من التكنولوجيا الغربية إلى دعم «اللاعقلانية» في علاقتنا بالحياة وفي خياراتنا الاقتصادية).

● النمو الحاد للنشاط الصناعي في مصر خلال الستينيات وبالتحديد خلال الخطة الخمسية الأُولى ـ وفي الحقيقة الوحيدة ـ من ١٩٥٩ إلى ١٩٦٤ والمرتبط بإنشاء القطاع العام الصناعي على أسس حديثة، وإنجاز مشروعات ضخمة باستخدام منتجات التكنولوجيا الغربية

يمكن رؤيته باعتباره إحياء للتقاليد الفرعونية. فتركيز مئات المنشآت الصناعية في منطقة حلوان بأنماطها التنظيمية المستوردة من الغرب كان بمثابة نقلة قوية نحو المركزية في السلطة بالمعنى السياسي والاجتماعي. والأخطر من ذلك أن هذا التغيير الهيكلي في البنية الاجتماعية ـ الحضارية في مصر، والذي ارتبط بسيادة النظرة التكنوقراطية، ودعم شريحة التكنوقراطيين، قد أدى بدوره إلى قبول المزيد من منتجات التكنولوجيا الغربية في مجالات الإنتاج، ومشروعات البنية الأساسية والخدمات والمتسقة بطبيعتها مع المركزية في التنظيم والإدارة. ومن هذه الزاوية يمكن النظر لخطة التصنيع التي اتبعت في مصر خلال الستينيات من زاوية أنها ساهمت في إحياء تقاليد المركزية في مصر في لحظة تاريخية كان المجتمع ينتظر فيها تحقيق تغييرات جذرية في بنيته وكان بالتالي بحاجة للمزيد من اللامركزية والديمقراطية لا المركزية والتكنوقراطية.

● انتشار الكثير من منتجات التكنولوجيا الغربية في مجال الاستهلاك والاتصال والانتقال مرتبط بإعطاء أشكال جديدة لبعض القيم السائدة في النسيج الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمع المحلي، وبهذا تأخذ هذه القيم مضامينًا أكثر تمشيًا مع انتشار منتجات التكنولوجيا الغربية ولنأخذ مثلاً من مدينة العريش بشمال سيناء: فإحدى القيم السائدة هناك هي المفاخرة: فقبل الاحتلال الإسرائيلي لسيناء في ١٩٦٧ كان التعبير السائد لهذه القيمة في إطار مجتمع العريش المتماسك والمكون من مجموعة من العائلات الكبيرة كان التعبير السائد هو الكرم والذي كان يترجم اجتماعيًا في أشكال من إعادة توزيع الثروة والتضامن الاجتماعي (٦: ١٥٧). وخلال الاحتلال الإسرائيلي اتخذت قيمة المفاخرة إشكالات جديدة: الاستهلاك الفردي المكثف (شراء العربات، السلع المعمرة، الملابس وهكذا). هذه الأشكال الجديدة من التعبير عن نفس القيمة هي أكثر تمشيًا مع منتجات التكنولوجيا الإسرائيلية في مجال الاستهلاك. فإذا نظرنا إلى هذه الظاهرة من الداخل فسنجد أن هذه الأشكال الجديدة للتعبير عن المفاخرة كانت غير مواتية للنسيج الاجتماعي الحضاري لمجتمع العريش، وساهمت ضمن عوامل أخرى في تحلله وتفككه.

٤ ـ ١ ـ ٣ ـ أدى التصور الخاطئ أن ما يتم استيراده من آلات ومعدات رأسمالية هو الأداة الرئيسية للتقدم، والعامل الأساسي لزيادة الإنتاج ورفع جودته إلى عدم الاهتمام بالمواءمة بين الإنسان والآلة: لا في مرحلة اختيار الآلات ولا في مرحلة التدريب على التشغيل والصيانة. ولقد أدى هذا الوضع إلى عدم قيام علاقة إيجابية بين العامل الفني وأدوات إنتاجه، والتي تجعله حريصًا على حسن استخدامها وصيانتها وتطويرها. ولقد أدى هذا الوضع إلى عدم تمثل الكثير من المنجزات العلمية والتكنولوجية المتضمنة في الآلات والمعدات المستوردة تمثّلاً حقيقيًا، وإلى عدم استنفاد إمكانات الأسلوب Technique المستخدم في الإنتاج قبل الانتقال إلى الأسلوب الأحدث(١١) الأمر الذي حدَّ من العائد ـ أو فائض القيمة ـ التكنولوجي لعملية الاستيراد، وأدى بالتالي إلى دعم الموقف «المستهلك» لمنتجات التكنولوجيا الغربية.

٤ ـ ١ ـ ٤ ـ من أهم العوامل التي ساهمت في انتشار منتجات التكنولوجيا الغربية في مجال الاستهلاك ـ ونمط الاستهلاك الغربي ككل ـ تبني الفئات الاجتماعية المترفة لهذا النمط، وتحوله من خلال ارتباطه بهذه الفئات إلى رموز للتمايز الاجتماعي يسهل اقتناؤها من قبل الفئات الأدنى اجتماعيًا. ولنتخيل على سبيل المثال أن سلعًا غربية (الملابس المستخدمة مثل لذلك) بدأت في الانتشار في مصر في بيئات اجتماعية أدنى كالمناطق الشعبية في بولاق الدكرور وإمبابة والمطرية. هل يساعد تبني هذه الفئات المتدنية اجتماعيًا لها على انتشارها بين سائر فئات المجتمع؟ والمثال الآخر: انتشار «الجلابيب البلدي» المصنوعة في قرية كرداسة بين

---

(١١) ليس الأحدث من أساليب وأدوات الإنتاج والسلع الاستهلاكية ضروريًا دائمًا أو مناسبًا، ومن أطرف الأمثلة على ذلك ما وجده أحد الخبراء المصريين عندما كان يشتري عدادات إلكترونية من أحد المحال التجارية باليابان: لقد وجد أن الباعة هناك يستخدمون تلك العدادات الخشبية البسيطة في الحساب، وعندما سألهم عن سبب استخدامهم لهذه العدادات وليس العدادات الإلكترونية الشائعة أجابوا أن العدادات الخشبية كافية ومناسبة لأداء العمل!.

الفئات الاجتماعية الأعلى في مصر بعد رواجها بين «الأجانب» من زوار مصر والذي كان بمثابة «جواز مرور» أو صك اجتماعي بالصلاحية لهذه المنتجات. وهناك أمثلة كثيرة من التاريخ لعل أوضحها انتشارًا نمط الأثاث الأوروبي في مصر(١٢). **ولقد ساعد على انتشار نمط الاستهلاك الغربي وتحوله إلى نمط سائد في مجتمعات المنطقة، عاملان أساسيان:**

أولاً: تبني الدعوة إلى تقليل/إزالة الفوارق بين الطبقات في مناخ «غير ثوري» ودون توفر الأصالة والقدرة على الإبداع لدى من أطلقوا هذا الشعار. والمثال الهام هنا: «ثورة ٢٣ يوليو (تموز) والتي اقترن مفهومها للحرية الاجتماعية بمضمون سطحي تمثل في أن يحصل الفقراء على نفس السلع التي في يد الأغنياء لكن بجودة أقل، لقد صكت الثورة شعارات من نوع «المسكن الشعبي»، و «البدلة الشعبية» و «الثلاجة الشعبية» و «السيارة الشعبية» إلى آخره، والتي كانت في مجملها غزلاً للتطلعات الاستهلاكية لدى الفئات الواسعة للجماهير والتي أدت في النهاية إلى ربط عامة الشعب بنمط الاستهلاك وأسلوب الحياة الغربي بشكل عام، وإلى تحقيق الهدف الذي كان من المستحيل على أي دعاية غربية أن تحققه بمثل هذه الكفاءة: فتوزيع المساكن الشعبية على فئات اجتماعية واسعة تضمن القضاء دون رجعة على المسكن الكبير الذي كان يضم الأسرة الممتدة والذي كان يمثل صيغة حضارية أصيلة متعددة

---

(١٢) بدأ نمط الأثاث الأوروبي في الانتشار في مصر منذ نهاية القرن التاسع عشر من خلال.

أوّلا: تبني باشوات وأعيان القاهرة والإسكندرية له (ظهور صناعة الأثاث في الإسكندرية والقاهرة أساسًا عن يد الحرفيين اليونان والطليان).

ثانيًا: باشوات وأعيان الريف وكبار موظفي القاهرة والأقاليم (ظهور صناعة الأثاث الأوروبي في دمياط منذ العشرينيات من القرن العشرين وازدهارها حتى بداية الخمسينيات).

ثالثًا: تبنيه من قبل الفئات الوسطى والأدنى خلال الستينيات والسبعينيات وحتى الآن (انتشار صناعة الأثاث رديء الجودة والذي يدعى «البزاري» أي السوقي في دمياط ثم انتشارها السرطاني في كافة أقاليم مصر»(٨).

المميزات[(١٣)]، والارتباط بنمط المسكن الغربي، وأسلوب الحياة في أسرة نووية منعزلة بكل ما يحمله هذا النمط من مثالب نفسية اجتماعية ونمط استهلاك غير مناسب على المستوى القومي، والذي فتح الشهية والتطلع لسكن على نفس الطراز وبجودة أفضل. وما يصدق على المسكن يصدق كذلك على الملبس والثلاجة والسيارة مما أدى إلى انتشار نمط الاستهلاك الغربي لدى سائر فئات المجتمع[(١٤)]، ولعل هذا يمثل أحد أهم مساوئ هذه الحقبة[(١٥)].

ثانيًا: زيادة الدخول المادية في المنطقة والتي صاحبت زيادة أسعار البترول منذ ١٩٧٤، والتي كان تأثيرها واسعًا في كافة مجتمعات المنطقة عن طريق الهجرة المؤقتة والدائمة للعمالة، والتي أدت بدورها إلى انتشار نمط الاستهلاك الغربي ووصوله إلى أقصى أقاصي العمران في المنطقة.

---

(١٣) انظر الدراسة التي قام بها المؤلف عن الخصائص البيئية والنفسية ـ الاجتماعية، والاجتماعية ـ الاقتصادية لنمط السكن الكبير والذي يضم أسرة ممتدة والذي كان سائدًا في العريش (شمال سيناء) قبل الاحتلال الإسرائيلي لها في يونيو (حزيران) ١٩٦٧.

(١٤) عرف الكثير من المجتمعات البشرية قديمًا (وربما حتى الثورة الصناعية) قواعد الاستهلاك Sumptenuary rules (٢٩: ٣٢) حيث لم يكن المجتمع يسمح بالتمايز في الاستهلاك إلا لفئات اجتماعية معينة (رؤساء العشائر، الكهنة، النبلاء... إلخ) وحيث ارتبطت هذه التمايزات في الاستهلاك Sumptuary distinctions بالأدوار الاجتماعية لهذه الفئات وهناك أمثلة كثيرة من التاريخ المصري: ففي مصر الفرعونية كان نسيج البيسوس (الكتان الرقيق) يستخدم في صناعة ملابس الكهنة ولفافات المومياء (١٤:٤٣)، كما كان النسيج الملكي ـ والذي كانت مصر العليا تنتج أجود وأرق أنواعه ـ يستخدمه الملوك في الأغراض الدينية والدنيوية على السواء وكذلك كمنح أوسمة يخلعونها على خاصتهم من الأمراء وعلية القوم (١٤:٦٨)، وفي العصر الإسلامي كان للخلفاء مراكز خاصة لنسيج الأقمشة التي يحتاجون إليها أطلق عليها دور الطراز (١٤:٥٤).

(١٥) إن أهم نقاط الضعف في بناء «ثورة» ٢٣ يوليو (تموز) أنها لم يكن لها مضمون حضاري ولم يطرح قادتها اختلافهم مع الغرب إلا في قضية الاستعمار والاستغلال الاقتصادي. أما الاختلاف الحضاري فلم يكن مطروحًا على الإطلاق.

٤ ـ ٢ ـ بعض الآثار الناجمة عن تبني نموذج التنمية الغربي: أدى تبني نموذج التنمية الغربي في مجتمعاتنا إلى ترسيخ علاقات تبادل غير متكافئة تحولنا بمقتضاها إلى «زبائن» لكل ما تنتجه الحضارة الغربية من سلع استهلاكية ومعمرة وأدوات إنتاج وطرق وأنظمة إنتاج وخدمات... إلخ. ومما يستحق الاهتمام أن نرقب لا التغيير الحاصل نفسه؛ بل الكيفية التي كان يتم بها التغيير. لم يكن التغيير يجري من خلال التطوير الذاتي للناس ومن خلال وعيهم ومشاركتهم؛ بل كان التغيير نوعًا من الإحلال أو الإزاحة لكل ما كان قائمًا من نتاج البناء الحضاري الأُم مما أدى إلى تعطيل الكثير من الوظائف الحضارية وما أدى إلى تفكك وتحلل النسيج الاجتماعي الحضاري للمجتمع، **وفيما يلي عدة أمثلة**:

٤ ـ ٢ ـ ١ ـ أدى الانتشار السريع لنمط الاستهلاك الغربي خاصة خلال السبعينيات وحتى الآن (المنزل أو الشقة العصرية، العربة الخاصة، الأثاث الأوروبي... إلخ) إلى تفكك النسيج الاجتماعي ـ الحضاري في قطاعات واسعة للغاية من الريف والمجتمعات المحلية بالمدن الصغيرة، والقضاء ـ بالتالي ـ على الإمكانات الإنتاجية الثرية لهذا النسيج. فلقد شكلت المكونات المادية لنمط الاستهلاك الغربي منافسًا لا يقاوم المقابلة من نمط الاستهلاك المحلي والتي توفرها البنى الإنتاجية المحلية. والأكثر من ذلك أن عملية استبدال المكون المحلي لنمط الاستهلاك بالمكون «الدخيل» كانت في واقع الأمر استبدالاً لمكون متعدد الوظائف بمكون أُحادي الوظيفة. مثالاً على ذلك البيت التقليدي الذي كان سائدًا في العريش بشمال سيناء قبيل الاحتلال الإسرائيلي والذي كانت تقطنه عائلة ممتدة مكونة من عدة عائلات نووية والذي كان يزخر بنشاط حرفي يشمل النسيج والفخار ومنتجات السعف، كما كان يعمر بحياة اجتماعية حضارية بالغة الثراء، فعندما كان المنزل العرايشي يستبدل بمنزل على الطراز الإسرائيلي (أثناء الاحتلال أو بشقة عصرية في عمارة كبيرة) (بعد عودة الإدارة المصرية لسيناء) فإن ما كان يحدث أن المنزل العرايشي بوظائفه الإنتاجية والاجتماعية ـ الحضارية الثرية كان يستبدل بمكون أحادي الوظيفة (للسكنى فقط لأسرة نووية

غير منتجة) أي المنزل أو الشقة العصرية، وحيث إن عملية الاستبدال هي بشكل أو بآخر مفروضة من الخارج (خارج المجتمع المحلي) وليست مبتعثة من داخل المجتمع المحلي في إطار عملية تحول شاملة فلم يكن يجري إيجاد أشكال جديدة لأداء الوظائف الشاغرة نتيجة لعملية الاستبدال المذكورة، وكانت النتيجة حدوث فجوات أو ثغرات في النسيج الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمع المحلي وتفككه وانهياره في النهاية بما يحمله من طاقات وقدرات إنتاجية.

وأحد أهم النتائج الخطيرة لاستبدال نمط الاستهلاك المحلي بنمط الاستهلاك الغربي تتحملها الطبيعة، فالذي يحدث نتيجة لهذا الاستبدال أن عشرات العناصر المكونة للفلورا أو الحياة النباتية في المجتمعات المحلية، والتي كان لها دور أساسي في إنتاج السلع المصنعة محليًا تهمل نتيجة للإقبال على البدائل الغربية والنتيجة هي التدمير الشامل للحياة النباتية الطبيعية بالمنطقة (شاطئ النخيل في العريش بشمال سيناء في طريقه للاختفاء تمامًا على سبيل المثال)، والمسألة ليست مجرد ضياع موارد اقتصادية هامة، لكن ـ وربما أخطر بكثير أن أبناء المنطقة يغتربون عن ذاتهم الحضارية في علاقتهم بالطبيعة من حولهم حيث يمثل الارتباط الوجداني بالطبيعة أحد أهم أبعاد الانتماء الحضاري.

٤ ـ ٢ ـ ٢ ـ ويمكن رسم صورة مشابهة عندما تحل أنظمة إنتاجية غربية محل أُخرى محلية، فهذا الاستبدال يرتبط عادة بعملية تفكك اجتماعي ـ حضاري للمجتمع المحلي. فالأرض مثلاً في المناطق المتاخمة لمدينة مرسى مطروح (الساحل الشمالي) ليست عامل إنتاج فحسب، فهي تعبر عن توازن اجتماعي حضاري للمجتمع المحلي هناك، والصحراء الغربية كلها في الحقيقة يمكن رؤيتها كلوحة شطرنجية من التكوينات القبلية، والأرض هناك موزعة بدقة بين القبائل وفقًا لقواعد معمول بها منذ أجيال كثيرة، حيث لا تعتبر الأرض ملكية خاصة على الإطلاق، لا للفرد ولا حتى للقبيلة، هي أقرب لأن تكون وظيفة اجتماعية ـ حضارية، والقواعد التي تحكم تقسيم الأرض هناك لها أهمية بالغة في

الحفاظ على البيئة[١٦]. والمياه في واحة الفرافرة بالصحراء الغربية ليست مجرد مورد اقتصادي: فالبنية الاجتماعية ـ الحضارية لمجتمع الواحة مرتبطة بقوة بعيون المياه هناك وتقسيم المياه من أهم الوظائف التي يؤديها النسيج الاجتماعي ـ الحضاري هناك، هكذا يؤدي إدخال الأنظمة الإنتاجية الغربية ـ والمرتبطة بنظرة وظيفية ضيقة لموارد المجتمع المحلي باعتبارها عوامل إنتاج فحسب ـ إلى حرمان النسيج الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمع المحلي من بعض وظائفه الحيوية دون إيجاد أشكال جديدة لشغل هذه الوظائف.

٤ ـ ٢ ـ ٣ ـ وسائل الإعلام الجماهيرية وخاصة التلفزيون لها آثار هدامة على النسيج الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمع المحلي. وليست المشكلة في المبدأ العلمي المستخدم[١٧]، إنما في النموذج الاجتماعي ـ الحضاري الذي يمثله جهاز التلفزيون كما يستخدم حاليًا كأداة لنقل المعلومات، وبالتالي لتشكيل وعي الإنسان: الإنسان هنا كفرد، كمفعول به، وكموضوع خاضع تمامًا للتشكيل من قبل النظام الاجتماعي ـ السياسي الذي يتحكم في التلفزيون، العلاقة هنا علاقة فاعل بمفعول به، علاقة رأسية تصل بمقتضاها المعلومات في صورة عبوات جاهزة

---

(١٦) أنا مدين للمرحوم الدكتور عمر دراز في فهم هذه القواعد وتأثيرها على البيئة: فقوانين الحِمى والتي كانت موجودة قبل الإسلام وجاء الإسلام ليؤكدها تنص على أن لكل قبيلة حق الرعي في منطقة معينة تعتبر حرامًا على القبائل الأخرى، وإذا تعدت القبيلة على أرض أو حمى قبيلة أخرى فهي تتعرض للعقاب الصارم. وقد لاحظ الدكتور دراز أن الأراضي التي لم يزل قانون الحمى متبعًا فيها في المملكة العربية السعودية والعراق تتمتع بحياة نباتية وحيوانية غنية جدًا بمقارنتها بالأراضي التي ضمر فيها هذا القانون.

(١٧) فلقد كان من الممكن تخيل أنماط بديلة للاتصال يستخدم فيها نفس المبدأ العلمي (انتقال الموجات الكهرومغناطيسية) لتحقيق نمط أفقي للتواصل بين الأفراد أوالجماعات (أحد الأمثلة: الـ Videophones) مثل هذه الوسائل يمكن أن تساهم بشكل فعال في ربط المجتمع المحلي بعضه ببعض ومساعدته في التعبير عن ذاته، إلا أنها ترتبط بنمط للعلاقة بين المرسل والمستقبل مختلف كيفيًا عن النمط الذي يمثله التلفزيون كما يستخدم حاليًا.

تامة الصنع في اتجاه واحد، أي في صورة مونولوج، فلنتخيل مثلاً أفراد الأسرة وهم جالسون أمام التلفزيون: الذي يحدث هو أن علاقات الحوار الحية بين أفراد الأسرة تستبدل بعلاقات المونولوج بين التلفزيون وكُلٍّ منهم باعتبارهم أفرادًا منعزلين، ومن ناحية أُخرى فإن تفكك نسيج المجتمع يؤدي إلى انتشار نمط انعزالي من الحياة الاجتماعية. هكذا تنشأ حاجة جديدة، الحاجة إلى جهاز التلفزيون، فالأفراد الذين يقضون شطرًا كبيرًا من وقتهم في وحدة وعزلة سواء كانوا أمهات أو آباء أو أبناء يقيمون علاقات تكافلية قوية مع جهاز التلفزيون (أو الفيديو أو الراديو... إلخ) الذي يتحول بالتدريج إلى بديل للتواصل الحي مع سائر البشر(١٨).

٤ ـ ٢ ـ ٤ ـ وسائل المواصلات الغربية لها عادة تأثير مدمر على النسيج الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمعات المحلية خاصة في الريف. فالمكان في هذه المجتمعات سواء كان المنزل أو الطريق... إلخ تعبير عن منطق اجتماعي ـ حضاري محدد، هذا المنطق شديد الحساسية لاعتبارات الخصوصية وهو لهذا يتيح انتقالاً تدريجيًا من المكان الخاص للعام. وعندما تمد الطرق الأسفلتية الواسعة عبر قرية مثلاً فإن هذا المنطق يهدم بلا رحمة، وإلى جانب ذلك فالطرق الأسفلتية تأتي بالعربات الخاصة والتي ترتبط بتقسيم حاد للطريق بين من يملكون ومن لا يملكون العربات. بالإضافة إلى ذلك فوظيفة الطريق تتغير من كونه مكانًا للعمل والتعلم والاستمتاع والتواصل الاجتماعي والحوار مع الطبيعة (كما هو الحال في الكثير من المجتمعات الريفية والصحراوية: واحة الفرافرة بالصحراء الغربية على سبيل المثال) إلى كونه مكانًا ذا وظيفة واحدة، هكذا يمثل الطريق الأسفلت في التجريد النهائي مكانًا يتنافس فيه أفراد بالقوة (وتعبيرها السرعة والأضواء الكاشفة وأصوات آلات التنبيه) على عنصر ندرة وهو الوقت.

---

(١٨) انخفضت نسبة التواصل الإنساني المباشر بين الإنسان إلى إجمالي التواصل الإنساني من ٩٠٪ إلى ١٠٪ في ٥٠ سنة في مجتمعات الغرب الصناعي (٢١: ١٠٠)!

٤ ـ ٢ ـ ٥ ـ قدرةُ أي مجتمع محلي على الدفاع عن نفسه ضد أي شكل من أشكال الغزو الحضاري (وانتشار منتجات التكنولوجيا الغربية هو أحد هذه الأشكال) تتوقفُ على قوة التماسك الاجتماعي التي يكون بوسع المجتمع بفضلها أن يضبط سلوك أفراده. ومن ناحية أُخرى فإن وظائف الضبط التي يقوم بها النسيج الاجتماعي الحضاري توازنها وظائف أُخرى يقوم بها ذلك النسيج، وهي وظائف إشباع الحاجات الأساسية: المادية والروحية. والذي يحدث أن استبدال وسائل إشباع الحاجات المادية المحلية بوسائل خارجية (مثلاً منتجات التكنولوجيا الغربية في مجال الاستهلاك) يؤدي إلى حرمان النسيج الاجتماعي ـ الحضاري المحلي من وظائف إشباع كل من الحاجات المادية والروحية (لأنه وفقًا للمنطق الكلي Wholistic approach للمجتمع المحلي وللتكنولوجيات التقليدية يرتبط إشباع الحاجات المادية مع الروحية ارتباطًا وثيقًا، بل وليست هناك خطوط فاصلة واضحة بينها). هكذا ينهار التوازن بين وظائف الضبط ووظائف الإشباع التي يقوم بها النسيج الاجتماعي ـ الحضاري وتنهار بالتالي مشروعية وظائف التحكم التي يقوم بها هذا النسيج مما يؤدي إلى إضعاف قوى تماسك المجتمع، وبالتالي قدرته على الصمود إزاء انتشار منتجات التكنولوجيا الغربية.

٤ ـ ٢ ـ ٦ ـ التعليم الرسمي يعتبر أحد أهم العوامل التي تؤدي إلى تفكك المجتمعات المحلية، وفقدانها لتميزها الحضاري، والقضاء على الكثير من المعارف والخبرات التكنولوجية التقليدية التي تضمها: فالبنى التنظيمية للتعليم الجامعي الرسمي في مصر ـ على سبيل المثال ـ هي في الأغلب نسخ محرّفة للبنى التنظيمية للتعليم الرسمي في مجتمعات الغرب. والمقررات الدراسية ومناهج التدريس منقولة نقلاً حرفيًا تقريبًا من مقابلاتها في الغرب، وربما يرجع أهم سبب للاختلاف بينها إلى الزمن: أي تقادم المقررات الحالية بمقارنتها بمثيلاتها في الغرب. وليس من الغريب لذلك ألا تستفيد مؤسسات التعليم الجامعي الرسمي لدينا من التراث الغني للتعليم في حضارتنا (الأزهر على سبيل المثال: أُولى جامعات العالم!)، وليس من المستغرب لهذا السبب ألا تجد أي إشارة

لتراث الأمة في مجال العلم والتكنولوجيا في مناخ تعليمي يمجد الإنجازات الغربية في العلم والتكنولوجيا، ويكرس الانبهار بقدرات الغرب في هذا المجال. والأكثر من ذلك أن البحث العلمي كما يجرى حاليًا في المؤسسات التعليمية بعيد - في الأغلب - كل البعد عن مشكلات المجتمع، وسائر على طريق تقليد المؤسسات التعليمية في الغرب في اختيار وإجراء البحوث العلمية. لقد أنجب ذلك النمط من التعليم نوعية من المتعلمين غير القادرين على التفاعل مع بيئتهم الاجتماعية - الحضارية: إن اللغة العلمية التي تعتبر في كثير من الأحيان أحد رموز التمايز الاجتماعي في مصر هي - من زاوية أُخرى - جدران السجن الذي يفصل المتعلمين في مجتمعنا عن واقع مجتمعهم وأُمتهم. إن عجز المتعلمين عن التحدث إلى الإنسان العادي في مصر بلغة يفهمها ليست قضية شكلية، إنها قضية مشروعية العلم في مصر. إن الهوة بين المتعلمين وغير المتعلمين في مجتمعنا سوف تظل هائلة طالما ظل هؤلاء المتعلمون يمارسون نشاطهم العلمي في أطر تنظيمية وقيمية غريبة على الأطر الحضارية المحلية.

والتعليم الرسمي بمركزيته الشديدة (على مستوى الجامعات والمدارس) معدوم القدرة على الإحساس بالفوارق الحضارية بين الأقاليم والمناطق المختلفة والمثل الأعلى الذي يصكه هذا التعليم هو أساس شخصية البيروقراطي أو التكنوقراطي وليس المصلح الاجتماعي، والذي قد يكون أكثر مناسبة لنسيجنا الاجتماعي - الحضاري. هكذا يمثل التعليم الرسمي (على مستوى الجامعات والمدارس) من زاوية المجتمع المحلي قوة طاردة تؤدي إلى إغراب الشباب المتعلم عن بيئته الحضارية، وجذبه إلى المدن الكبرى حيث يسود أسلوب الحياة الغربي الأكثر اتساقًا مع بنية التعليم الرسمي. هكذا لا يتم فحص التراث الحضاري الثري للمجتمعات المحلية في العلم والتكنولوجيا، ولا يتم تعديله أو إحياؤه عبر الأجيال مما يؤدي إلى ازدياد الهوة بين التكنولوجيا التقليدية الخامدة والتكنولوجيا الغربية الحديثة مما يجعل الأُولى في وضع أدنى، ويؤدي إلى ضمورها وانحلالها من ناحية، وإلى الحاجة للمزيد من منتجات

التكنولوجيا الغربية من ناحية أُخرى.

٤ ـ ٢ ـ ٧ ـ هكذا تمثل الحياة في ظل نموذج التنمية الغربي في مجتمعاتنا تدريبًا مستمرًا على الاغتراب. العمل مع أفراد تجمعهم علاقات وظيفية أُحادية البعد في نشاط إنتاجي موجه نحو السوق، والحياة في أسر صغيرة منعزلة (ومحدودة النسل طبعًا) في شقق صغيرة متشابهة في مبان مرتفعة، والسعي المحموم وراء اقتناء السلع الاستهلاكية والمعمرة، والتي تتزايد تنويعاتها وبدائلها يومًا بعد يوم، ضمور هامش الوقت المخصص للتواصل الاجتماعي والتثقيف الذاتي، والوقوع التدريجي في أسر أجهزة الإعلام الجماهيرية التي تقوم بالتغذية المستمرة للأخبار والأحداث، دون أي فرصة حقيقية للمواطن للمشاركة في هذه الأحداث. ومما يفاقم الشعور بالعجز، ويكرس الموقف «المتفرج» و «اللامبالي» من الحياة، السير في شوارع مكتظة بالغرباء والسيارات، وهكذا إلى آخره مما يؤدي إلى التفكك المستمر للمجتمعات المحلية في المنطقة تحت تأثير الأنماط التكنولوجية الغربية الدخيلة.

٤ ـ ٢ ـ ٨ ـ تحلل النسيج الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمع تحت تأثير التحديث وفقًا للصيغة الغربية وفقدان أو ذوبان الهوية الحضارية يعني ببساطة أن الأساس الأخلاقي والروحي للحياة ـ كما هو معروف في هذا المجتمع ـ قد تمّ نسفه... هذا يؤدي بالتالي إلى مشاعر عميقة بعدم الثقة في النفس وعدم الأمان الداخلي، وبالتالي للبحث المحموم عن وسائل خارجية لتوكيد الذات، ومع غياب الإحساس الحقيقي بالهوية التي هي بالضرورة حضارية، ومع تفتت الشخصية، يتجه الأفراد إلى أنماط السلوك التعويضية بدلاً من التكاملية. فالفرد لا يسعى في هذه الحال للاتساق والتناغم في كافة مجالات الحياة؛ بل يسعى لتعويض ما فقده في أحد مجالات الفعالية بما يستطيع كسبه في مجال آخر. هذا النمط السلوكي والذي هو تعبير عن الفصام الحضاري، يكمن وراء انتشار بعض الأنماط الاستهلاكية الغربية البالغة الإسراف وغير المنطقية، وأنماط جديدة من السلوك المنحرف (إدمان المخدرات وذيوع الجريمة)، في الكثير من المجتمعات بالمنطقة.

٥ ـ تنمية أم نهضة حضارية؟

واضح مما سبق أن اتباع نموذج التنمية الغربي يعني في الواقع، **أولاً**: القبول بصيغة التحديث الغربي كما هي، والقبول بالمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وبنمط تقسيم العمل السائد، وأساليب الحياة مهما كانت التكلفة الاجتماعية والحضارية والبيئية المرتبطة بذلك. **ثانيًا**: وضعنا لدول الغرب الصناعي في موضع القدوة والنموذج الذي يُحْتَذَى دون منازع، أي وقوفنا موقف التابع ـ وليس الطالب ـ من الحضارة الغربية، وهناك اختلاف كبير بين الموقفين: موقف الطالب هو موقف طارئ محدود بفترة زمنية محدودة ـ ومن الطلبة من يتفوق على أساتذته، لكن موقف التابع هو موقف يفترض الديمومة، ما الذي يعنيه هذا على مستوى عال من التجريد؟ إذا قلنا إن أحد أهم الوظائف الحضارية تتمثل في إنتاج القيم، وإعادة إنتاج القيم (إحياء قيم قديمة مع إعطائها مضامين جديدة تتفق مع سياق مكاني وزماني جديد). وإذا كان أحد أهم معايير الحكم على أصالة وحيوية الثورات والتغيرات الاجتماعية والحضارية هو قدرتها على إنتاج القيم: فما الذي يعنيه الموقف السابق: موقف اتباع نموذج التنمية الغربي وتقليد الغرب؟ إنه يعني ببساطة الحرمان من أحد أهم الوظائف الحضارية؛ وظيفة إنتاج القيم. إن هذا الحرمان لا يؤدي فحسب إلى فقدان الأصالة والتميز الحضاري: فقدان الشخصية الحضارية، بل يعني كذلك فقدان الطاقة الحيوية اللازمة للإنجازات الكبرى، فالقيم هنا هي بمثابة مفاتيح لطاقات اجتماعية وحضارية كامنة Potential والحرمان من إنتاج القيم سوف يؤثر تأثيرًا مباشرًا على القدرة على الإنتاج الفكري والمادي في الميادين المختلفة، بما سوف يحولنا إلى مجرد امتداد مكاني أو «ضاحية» من ضواحي الحضارة الغربية.

٦ ـ ضرورة التخلي عن اتباع نموذج التنمية الغربي

هناك ضرورة ملحة للتخلي عن محاولات اتباع نموذج التنمية الغربي، فنموذج التنمية الغربي غير مرغوب فيه لأنه يرتبط عضويًا بصيغة التحديث الغربي: تلك الصيغة التي تنطلق من رؤية للوجود تضع الإنسان في مركز الكون، وتقصر الحياة على الحياة الدنيا (الدنيوية أو العلمانية).

الدوافع الوجودية ترى تحقيق أقصى رفاهية مادية للإنسان باعتباره الهدف الأسمى للحياة، ولا ترى أن أسلوب حل التعارض الحتمي بين الهدف السابق، وبين ندرة الموارد يتمثل في تهذيب النفس الإنسانية وتقويمها، بل في توظيف العلم والتكنولوجيا من أجل المزيد من السيطرة على الطبيعة، وفي التنافس والصراع على المستوى الاجتماعي، وعلى الصعيد العالمي من أجل تحقيق هذا الهدف مهما كانت المشكلة البيئية والاجتماعية ـ الحضارية. ولعلنا نلمس آثار هذه الرؤية في الواقع في صورة الاستقطاب المرعب بين دول تملك قدرات علمية وتكنولوجية هائلة، وتحوز ترسانات نووية تكفي لتدمير العالم عشرات المرات، وشعوب أُخرى تعاني الموت جوعًا، وحيث تفوق الفوارق بين الدخول في دول العالم المتقدم والنامي مائة مرة (٣٠ : ٤).

وهو كذلك يمثل صيغة غير قابلة للتكرار

فلقد كان نجاح النموذج الغربي، وهنا بظروف تاريخية لا يمكن أن تتكرر، تميزت بالمد الاستعماري الأوروبي، واستعمار العالم القديم والجديد، وتراكم الثروات المادية بمعدلات غير مسبوقة[١٩]، وتوفر

---

(١٩) إن ما سلبته بريطانيا من الهند في الفترة الممتدة بين ١٧٥٠ و١٨٠٠ على سبيل المثال يعادل مليارًا ونيفًا من الجنيهات الإسترلينية، أي مبلغًا يتجاوز مجمل رأس المشاريع الصناعية المحركة بالقوة البخارية والقائمة في جميع أرجاء القارة الأوروبية حتى ١٨٠٠ (٤ : ٧).

العمالة والمواد الخام بأسعار زهيدة، ووجود الأسواق الواسعة للسلع الغربية دون منافسة تقريبًا. ولقد اقترن نجاح هذا النموذج بتكلفة اجتماعية وحضارية هائلة دفعتها بعض شرائح المجتمعات الغربية نفسها، وكذلك الكثير من مجتمعات دول العالم الثالث.

كما أن هذا النموذج ـ كما تؤكد معطيات البحث العلمي بصورة متزايدة ـ غير متوافق مع المحيط الحيوي، فالتكنولوجيا المرتبطة بهذا النموذج؛ التكنولوجيا الغربية لا تقوم على استخدام الدورات الطبيعية إلا بصورة هامشية وتقوم في المقابل على الاستنزاف غير المبرر للكثير من الموارد غير المتجددة[٢٠] (٢٧: ٩). ومن ناحية أُخرى يؤدي استخدام هذه التكنولوجيا إلى عوادم لا يسهل تكاملها مع المحيط الحيوي[٢١]، وهي بذلك تمثل خطرًا على بعض الدورات الطبيعية اللازمة للإبقاء على مظاهر الحياة النباتية والحيوانية والإنسانية[٢٢] وإعادة إنتاج شروطها. هكذا يتأكد مع تزايد الأدلة العلمية أن النموذج الغربي والتكنولوجيا الغربية التي أتى بها هذا النموذج غير متوافقين مع المحيط الحيوي سواء من ناحية استغلال الموارد الطبيعية أو تلويث الطبيعة، والنموذج الغربي بذلك يفتقد الشروط الضرورية لبقائه وإعادة إنتاجه[٢٣].

(٢٠) يخص الولايات المتحدة والتي لاتضم أكثر من ٥,٦٪ من سكان العالم ٤٠٪ من مجمل استهلاك العالم من الموارد الأولية (٣٦: ١١٩) متضمنة الموارد غير المتجددة مثل: الغاز الطبيعي (٦٣٪) الفحم (٤٤٪)، الألومنيوم (٤٢٪)، البترول (٣٣٪)، النحاس (٣٣٪)، البلاتين (٣١٪)، الكوبالت (٣٦٪)، الذهب والفضة والزنك (٢٦٪)، الرصاص (٢٥٪) وهكذا (٣٦: ١٢١).

(٢١) مثال لذلك الأصباغ الصناعية والتي لا يسهل أن تتعامل البكتريا معها وأن تمتصها كالأصباغ النباتية.

(٢٢) مثال لذلك الخطورة التي يمثلها عادم الاحتراق الناتج عن العمليات الصناعية واستهلاك مشتقات البترول في وسائل النقل حيث يؤدي ارتفاع نسبة ثاني أكسيد الكربون في الغلاف الجوي إلى امتصاص الأشعة تحت الحمراء بمعدل أعلى من الطبيعي مما قد يسبب عند حد معين اختلاف التوازن بين اليابسة والبحر نتيجة لذوبان الثلوج عند القطبين (٢٧: ٣٢، ٣٣).

(٢٣) ليس أمام الإنسان ـ في الواقع ـ إزاء تعامله مع الطبيعة إلا سبيلين: إما أن ينهج نهجًا متوازنًا من واقع إدراكه الواعي لخصائص محيطه الجوي، ولحاجاته المختلفة =

ولقد زاد عمق النقد الموجه لنموذج التنمية الغربي من منظور بيئي في موجة من كتابات جديدة تزن أهمية «النمو» في مقابل «الاستقرار» وترى أن النموذج الغربي لا يعدو أن يكون مرحلة مؤقتة كانت ضرورية «للإقلاع» من الأرض، والتخلص من قيود التقاليد من أجل التوصل إلى توازن من نوع جديد مع الطبيعة. هكذا ترى هذه الكتابات صيغة التحديث الغربي كمجرد «مشهد episoide ـ مهما كان من أهميته ـ وليس كمسار للتطور التاريخي سوف يعود بعدها الاعتبار الأول للاستقرار وليس النمو، للسلام وليس العنف، للتكامل وليس التفكك» (٣٨: ٥).

٧ ـ شروط النهضة

إذا تأملنا مشكلة تخلفنا كمجتمعات غاب عطاؤها الحضاري طويلاً، فإنه يتبين لنا أنها لا يمكن تبسيطها في غياب عامل أو بعض العوامل اللازمة للتنمية مأخوذة بالمعنى الغربي (رأس المال، الموارد البشرية في مجال البحوث والتطوير، أنظمة المعلومات... إلخ)، إنها أزمة وجودية إن صح التعبير تتمثل في تهتك النسيج الاجتماعي الحضاري لهذه المجتمعات، وانهيار وحدتها الحضارية، وفقدانها بالتالي لدوافع وجودها، وأسباب نموها وازدهارها، وذلك ليس فقط بفعل العوامل الخارجية (الاستعمار الغربي بكافة صوره وأشكاله) بل كذلك عوامل الانهيار والتحلل داخل هذه المجتمعات. هذا من شأنه أن يوجهنا وجهة جديدة وهي: كيف نستعيد وحدتنا وفعاليتنا الحضارية؟ كيف نعيد بناء الذات بالمعنى الحضاري؟ فيما يلي تأملات عن الشروط اللازمة:

= المادية والروحية، وفي هذه الحالة فإن التوازن يتحقق من خلال انتمائه للمحيط الحيوي ككل وإدراكه لمسؤوليته إزائه وهي الترجمة الصادقة لمفهوم تنمية البيئة Ecodevelopment أو أن ينهج نهجًا أحادي البعد، متمركزًا حول ذاته، غير مبال بقوانين الطبيعة. في هذه الحالة: عندما يصل التراكم في الآثار المدمرة على البيئة إلى حد معين: تحدث كوارث هائلة ويتجه المحيط الحيوي مرة أخرى إلى التوازن لا بفضل الوعي الإنساني، بل هذه المرة بفضل قوى الطبيعة، أي أن الإنسان هنا يعود إلى الطبيعة وينتمي إليها بصفته مادة وليس وعيًا. وهذا هو الخيار المطروح!.

٧ ـ ١ ـ جوهر التحديث هو تحقيق الذات بالمعنى الحضاري: القيام بالتحولات الاجتماعية والحضارية اللازمة التي تقوم على أداء «الفروض» العلمية والتكنولوجية Scientific and Technological Imperatives، والتي تمثل «المدخلات الضرورية للبقاء في المحيط الاقتصادي والعسكري الدولي» (٢٢: ١٥٨)، والاستفادة منها مع تجاوزها حضاريًا في نفس الوقت. التأكيد على التحقق الحضاري يعني توظيف طاقة الإيمان، والانتماء الحضاري، وإيقاظ القوى الموحدة في النسيج الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمع. وبالإضافة إلى ذلك فالفهم السابق للتحديث يعني أن نبدأ بالإنسان، وأن نثق به، ونعتمد عليه في إحداث التحولات الاجتماعية ـ الحضارية اللازمة.

فهؤلاء الذين ينظرون لوجودهم باعتباره رسالة وإلى حياتهم باعتبارها قطرة في تيار بعث حضاري يتجاوزهم كأفراد، ويمتد بهم في الزمان عبر عشرات الأجيال؛ بل وخارج الزمن الدنيوي، والذين يشعرون بالثقة في النفس، وبالمعنى، والامتلاء لانتمائهم إلى حضارتهم الأم هم ـ وهم فقط ـ القادرون على المشاركة الواعية في إنهاض مجتمعهم وأُمتهم. هنا تمثل قوة الإيمان شرطًا ضروريًا للجهاد ضد أطماع النفس وللتضحية بالمصلحة الفردية على المدى القصير من أجل تحقيق الأهداف الجماعية ولمقاومة أشكال الإغراء والإغواء المختلفة للغزو الحضاري الغربي بكل صورها وتنويعاتها والتي تعمل على إخضاع الإنسان واستعباده خطوة ـ خطوة عن طريق تكوين العادات وأنماط السلوك المختلفة.

٧ ـ ٢ ـ إن الكلية الحضارية والتماسك الحضاري، أي ترابط الهوية الحضارية، واستمراريتها، وقدرتها على التجدد على محور الزمان. رهنٌ ليس فقط بقدراتها الإنتاجية؛ بل كذلك بفعالية الأنساق الرمزية الحضارية المختلفة، وقدرتها على التعبير ـ تعبيراتها الحضارية ـ ونقل المضامين الحضارية داخل وعبر الأجيال Intra and Intergenerations، والدور الذي تقوم به هذه الأنساق الرمزية[٢٤] هو: **أولاً**: في إطار

(٢٤) والتي تتضمنها كافة أنماط الفنون التشكيلية والشعبية واللغة والعبادات إلى آخره.

الجيل الواحد: تنشئة الفرد كفاعل حضاري، وذلك لا يتأتى إلا باستيعابه للمضمون الحضاري، للسمات المختلفة لحضارته حتى يكون بمقدوره المشاركة في بنائها وتجديدها انطلاقًا من قدراتها ومميزاتها الكامنة. **ثانيًا**: نقل التراث الحضاري، مجمل خبرة الأجيال في تعاملها مع الطبيعة، ومع ذاتها، ومع الحضارات الأخرى للأجيال القادمة، ودون ذلك الدور تستحيل الاستمرارية الحضارية، وتنقطع المسيرة، وتنتفي بالتالي القدرة على التطور والتجدد الذاتيين.

٧ ـ ٣ ـ **المطلوب إذًا نهضة أو بعث حضاري، وليس تنمية بالمعنى المتعارف عليه مثل تلك النهضة أو البعث سوف يختلف جذريًا عن النهضة التي حدثت في الغرب**: فنموذجُ التحول الغربي ابتداء من النهضة ثم الثورة الصناعية فالثورة العلمية والتكنولوجية: غير مرغوب لنا؛ لأنه لا يتسق مع المبادئ الحاكمة، والقيم الأساسية لحضارتنا. كما أنه غير «قابل للتشغيل» نظرًا لعدم اتّساقه مع البيئة. والنهضة الحضارية التي نتحدث عنها تختلف عن النهضة التي حدثت في الغرب ليس فقط في الغايات؛ بل كذلك في الوسائل كالدور المنوط بالعلم والتكنولوجيا القيام به، وأساليب التعليم، والتحول الاجتماعي ـ الحضاري. . . إلخ.

٧ ـ ٤ ـ فإذا نظرنا إلى حضارتنا فإننا سوف نجد أن حلم «الجنة على وجه الأرض» ـ حلم الوصول للرفاهية المادية كهدف أسمى ـ لم يكن أبدًا حلمًا أصيلاً في حضارة لا تضع الإنسان في مركز الكون، ولا ترى الحياة الدنيا منفصلة عن الأخرى (الأبدية)، وحتى الحاجات المادية في حضارتنا لا ترى منفصلة عن الحاجات الروحية، مع التركيز على الدوام على ضبط النفس والاعتدال أمام ملذات الحياة. مضمون النهضة إذًا هو التحرير؛ تحرير الإنسان من العبودية لكافة الأصنام، سواء منها السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو حتى الفكرية.

دعنا نعود إلى شكل (٢) والذي يعبر عن الرؤية الحاكمة للتنمية من منظور غربي، ونتأمل ـ في المقابل ـ ما تتميز به رؤيتنا الحضارية وثيقة الصلة بالإسلام:

● إننا كمسلمين لا نرى الكون، ولا نتعلق به إلا من خلال علاقتنا - إيماننا بالله؛ فالإسلام يعلمنا أن نرى الله في كل شيء، في المجرات البعيدة، كما في ذرات الأرض، وفي أنفسنا كذلك. إننا من خلال الإيمان ننتمي للكون كتعبير عن انتمائنا لله عز وجل؛ فالإيمان يمثل بالنسبة لنا الوطن الأكبر الذي تنطوي تحته أوطان كثيرة آخذة في الصغر، والإسلام يعلمنا ألا ننغلق أبدًا في الأوطان الأصغر، فنحن نميل بحكم قصورنا الذاتي، «وغرائزنا البشرية للالتصاق بالأرض، والانغلاق دون الحيز الأكبر للوجود، ذلك الحيز الزماني والمكاني في الدين يلخصه تعبير عالم الغيب، والذي هو الزمن السرمدي، والذي لا تمثل حياتنا إزاءه إلا ومضة قصيرة، وهو الحياة والموت، وهو الدنيا والآخرة، وهو الله جل جلاله، وهو كل ما خلق الله، ويخلق، وسوف يخلق بمشيئته. نعم نحن نميل إلى الانغلاق في عالمنا الأرضي المحدود الذي تدركه حواسنا والذي يخضع - بقدر - لسيطرتنا. إننا نخضع لإغراء الانغلاق في هذا العالم الضيق الملموس والركون للدنيا، دنيانا الصغيرة، فالإيمان مسيرة للخروج من الظلمات إلى النور، للخروج من الارتباط قصير النظر بعالم الدنيا المحدود المغلق إلى الارتباط بمساحة الوجود الرحبة والتي هي حقيقية تمامًا، الإيمان مسيرة نضج واكتمال للبصيرة والنفس تتم من خلال المعايشة الفعلية لهذا العالم الأوسع، فنعايشه بالضبط كما نعايش عالمنا المادي الملموس: نعايش الله... والشيطان... والملائكة، نعايش الموت والحساب والآخرة كما نعايش دنيانا المحدودة. إنما تتغير النفس فقط من خلال هذه المعايشة، والتي تؤدي إلى إعادة بناء علاقاتنا بما حولنا، ومن حولنا وما يتجاوزنا زمانًا ومكانًا من عالم الغيب، وتؤدي بالتالي إلى تغيير الأوزان النسبية لاهتماماتنا في الدنيا، وتشكيل دوافعنا للحياة وخريطة توزيع طاقاتنا وجهودنا في الحياة: إننا هكذا نعيش «هنا والآن»، و «هناك وغدًا» في نفس الوقت.

● الوقت في الرؤية الإسلامية: الوقت الدنيوي المحدود غير منقطع الصلة بالوقت أو الزمن السرمدي: بل إنه موصول به صلة عضوية من خلال الحساب في الآخرة ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَأَن لَّيْسَ

﴿لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾ [النجم: ٣٨ـ٤١]. الوقت في الإسلام يمثل نسقًا مفتوحًا، وهو ليس كمًّا خالصًا يباع ويشترى، ينفق أو يستهلك كما في الرؤية الغربية(٢٥)، والوقت في الإسلام مشبع بالهدف والمعنى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، وهو نوع أكثر منه كم، وهو جماعي أكثر منه فردي(٢٦) حيث الخطاب القرآني موجه للجماعة مع كون الحساب فرديًا.

● الفردية في الإسلام لها وضع بالغ التميز بالمقارنة بالرؤية الغربية. الخطاب للفرد أو عن الفرد لم يأت في الإسلام إلا في سياق الحساب، يعني هذا أن ما يمكن أن يتمايز به الفرد يرتبط بالوظيفة الاجتماعية، الفرد في الإسلام ليس مؤسسة قائمة بذاتها من القدرات والمهارات والرغبات؛ بل إنه مستخلف في كل ما أنعم عليه الله به من قدرات ومهارات وإمكانات مادية، مستخلف في عقله، ووجدانه، وحواسه، وجسمه، ووقته، والنفس Self في الإسلام لا يمكن أبدًا أن تكون الإطار المرجعي للإنسان كما في الحضارة الغربية؛ بل نحن مطالبون بالدخول في حوار ساخن مع النفس طالما ظللنا أحياءً استنادًا إلى علاقتنا بالله عز وجل، فالنفس في الإسلام تحمل نوازع خيرة وأُخرى شريرة، ونحن مطالبون بأن ننصر الخير في نفوسنا على الشر، إن مقولة «أن أكون نفسي» To be myself ليس لها أي معنى في ظل الإسلام.

● والفعلُ الإنساني في الإسلام، فعل الإنسان المؤمن، لا يجب أن يرى بمعزل عن فعل الله. والمعنى العميق للصوفية في الإسلام هو في أن يصل التناغم بين الإنسان وربه إلى الدرجة التي يستحيل بها الإنسان إلى وسيط من وسائط الفعل الإلهي، كما تكون قدرة الله عز وجل متحدة بقدرة الإنسان ـ عبده المؤمن ـ ونحن مطالبون بألا ننغلق دون الله

---

(٢٥) والتي يجسدها المثل القائل Time is money: maje it or loose it.

(٢٦) ربما تجسد ساعة اليد ودفتر الشيكات والعربة أو الطائرة الخاصة مفهوم الفردية في الحضارة الغربية: الحرية الفردية المطلقة في الحركة على إحداثيات الزمان والمكان.

في أي فعل نأتيه، أو وضع نتخذه ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَيَطْغَىٰٓ أَن رَّءَاهُ ٱسْتَغْنَىٰٓ إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: ٦ ـ ٨].

٧ ـ ٥ ـ كما أن دوافعنا في ممارسة النشاط العلمي دوافع مختلفة، فالنشاط العلمي شأنه شأن التكنولوجيا مكون حضاري، والمعرفة العلمية هي بدورها ناتج حضاري، والعلم بهذا المعنى ليس محايدًا، وليس عالميًا(٢٧)، والقضية لا تتعلق بمدى صحة الأنساق المختلفة للمعرفة عالميًا (على مستوى العالم)؛ بل بمشروعية هذه الأنساق: أي مدى ما يتمتع به كل نسق معرفي في نسيجه الاجتماعي الحضاري من مشروعية (٣٧: ٤)، فإذا كان العلم الغربي لم يمس روح الإنسان العادي في مجتمعاتنا؛ فذلك لأنه يفتقر إلى المشروعية في إطارنا الحضاري(٢٨)، فلقد استمد ذلك العلم مشروعية في الغرب من خلال دوره الفعال في التحولات التكنولوجية المرتبطة بنزوع الإنسان الغربي نحو السيطرة والتسيد على الحضارات الأخرى وعلى الطبيعة من أجل تحقيق أقصى معدل ممكن من الرفاهية المادية، وكذلك في القضاء على سلطة الكنيسة وإبعاد الدين عن الحياة العامة.

هذا الإطار من المشروعية غريب في بنية حضارية ترى العلم طريقًا للحقيقة، ومنطلقًا لاستجلاء القدرات الإلهية، ولا ترى تعارضًا بين رسالة العلم بهذا المعنى وبين الإيمان، لذا فالحاجة ماسة لمنهج بديل لممارسة العلم، إننا بحاجة إلى بلورة نموذج خاص بنا للعقلانية يحكم مسار نشاطنا، وإنتاجنا العلمي والتكنولوجي. العقلانية الغربية في العلم

---

(٢٧) كثير من التصورات المبسطة عن العالمية ليست في حقيقتها إلا تعبيرًا عن «الشوفينيه الغربية» والتي تدعو لأن تتحول المجتمعات والأمم إلى صور شائهة للمجتمع الغربي. إن أول منطلق للعالمية الحقيقية: هو الإيمان بحق الحضارات المختلفة والمتباينة في التواجد والتفاعل المتبادل والعطاء والإبداع. إن العالم بأسره بحاجة للعطاء المتجدد للأمم والحضارات المختلفة.

(٢٨) لا يمكن أن يصبح العلم ظاهرة وطنية في مجتمع ما زال ينظر للعمل على أنه نتاج حضارة أخرى لم يشارك هو لا قديمًا ولا حديثًا في تكوينها (١٣: ١٦٣).

وبالتكنولوجيا قد اكتسبت سمات معينة من خلال ارتباطها بخصوصية الحضارة الغربية. الإعلاء من حافز الربح بشكل مبالغ فيه والإعلاء من قيمة السيطرة على الطبيعة وقهرها على حساب التناغم معها وافتراض أن الطبيعة موضوع وليس ذاتًا، عناصر أكثر منها أنساق تحكمها شبكات من العلاقات المعقدة، كمًّا لانهائيًا ليست له قيمة في ذاته ولا يكتسب أي قيمة إلا من خلال عمل الإنسان في مقابل الطبيعة كنوع، وكمجموعة من الأنساق المفاعلة لها حدود للتحمل وهكذا... هناك ضرورة كي نبني نسقًا للعقلانية خاصًا بنا يحكم فعاليتنا العلمية والتكنولوجية.

٧ ـ ٦ ـ علينا أن نستعيد ثقتنا بأنفسنا وبقدرتنا الجماعية على الإبداع وعلى بناء قدراتنا التكنولوجية الذاتية.

٧ ـ ٦ ـ ١ ـ فعلينا أن نتحرر من ربقة الانبهار الشديد بالإنجازات العلمية والتكنولوجية الغربية، وألا يغيب عن إدراكنا أن ظاهرة تفوق الغرب علميًا وتكنولوجيًا ظاهرة حديثة جدًا بمقياس التاريخ، وأن التاريخ البشري ثري بالإنجازات العلمية والتكنولوجية العظيمة التي ساهمت فيها مجتمعاتنا بنصيب وافر[٢٩]. كما أن المنهج العلمي كما ظهر

---

(٢٩) يقول جورج سارتون (٣٤:٢٨، ٢٩) ينتمي بعض علماء العصور الوسطى للحضارة العربية: من الرياضيين والفلكيين: الخوارزمي والفرجاني والبتاني وأبو الوفا وعمر الخيام والبيروني، ومن الفلاسفة: الفارابي والغزالي وابن رشد وابن خلدون، ومن علماء الطبيعة: الرازي والإسرائيلي وعلي ابن عباس وأبو القاسم وابن سينا والميمونيون، وقليل من هؤلاء كانوا عربًا ولم يكونوا كلهم مسلمين لكنهم جميعًا كانوا ينتمون لنفس الجماعة الحضارية (الحضارة الإسلامية) وكانت لغتهم العربية، ويوضح هذا عدم جدوى محاولة نسبة الفضل في فكر القرون الوسطى للكتابات اللاتينية وحدها: فعلى مدى قرون لم تكن هناك كتب علمية لاتينية تذكر وإن وجدت فإنها كانت غير عصرية ومليئة بالغرابات وكانت العربية هي اللغة العالمية للعلم لدرجة لم تدانيها في ذلك أي لغة أخرى (سوى اليونانية) وحتى الآن: فهي لم تكن لغة شعب أو أمة أو دين واحد بل أمم كثيرة وأديان عدة.

ولم يقنع أفضل العلماء العرب بالعلم اليوناني والهندي الذي ورثوه: فهم قد أشادوا واحترموا تلك الكنوز التي وقعت في أيديهم، لكنهم كانوا عصريين =

في أوروبا خلال القرنين السادس والسابع عشر كان معروفًا في إطار الدولة الإسلامية (من بداية القرن التاسع وحتى القرن الخامس عشر ميلاديًا)[٣٠].

٧ ـ ٦ ـ ٢ ـ إن النمط السائد حاليًا للنقل آحادي للإنجازات التكنولوجية من دول الغرب الصناعي لنا هو بدوره نمط بالغ الحداثة[٣١]، فحتى قيام الثورة الصناعية في أوروبا في القرن الثامن عشر كانت الإنجازات التكنولوجية تتناقل من حضارة لأخرى، وتطوع لتتمثلها

= ومتعطشين للمعرفة مثلنا تمامًا وكانوا يسعون للمزيد فهم قد قاموا بنقد فكر أقليدس وأبولونيوس وأرشميدس وناقشوا تصورات بطليموس وحاولوا تحسين الجداول الفلكية والتخلص من مصادر الأخطاء في النظريات المقبولة، وهم قد سهلوا تطوير الجبر وحساب المثلثات وعبّدوا بذلك الطريق لعلماء الجبر الأوروبيين في القرن السادس عشر، ولقد كانوا قادرين على تعريف مفاهيم جديدة ووضع مشكلات جديدة واكتشاف روابط جديدة في التراث العلمي المعروف لهم.

(٣٠) يأخذ د. رشدي راشد في بحثه الممتاز على الكثير من المثقفين العرب تسليمهم بآراء المستشرقين عن «غربية» منشأ العلم وعن ظهور المنهج التجريبي كوسيلة للبرهان لأول مرة خلال الثورة العلمية في عصر النهضة وعن اقتصار دور العلماء العرب على ترجمة العلم اليوناني دون الإضافة إليه. وهو يرى أن هذه المحاولة ذات الخلفية الأيديولوجية لتنحية العلم العربي الإسلامي ضارة في المقام الأول بتكوين فهم صحيح لتاريخ العلم، وأن ما ظهر حديثًا على يد الباحثين عن دور العلماء المسلمين مثل مؤيد الدين العرضي، ونصير الدين الطوسي، وقطب الدين الشيرازي، وابن الشاطر الدمشقي وكذلك ابن الهيثم والخوارزمي وبني موسى والبيروني وغير المسلمين من أمثال ثابت بن قرة وآخرين من الصابئة وآل بجتشيوع وقسطا بن لوقا وغيرهم من النصارى وسند بن علي من اليهود ومحمد بن زكريا من المتشككة يؤكد أن العلم ينتمي إلى الحضارة الإسلامية وأنه قد ترعرع تحت لواء الدولة الإسلامية ومن ثم يمكن تسميته بالعلم الإسلامي وأنه كان جزءًا من الممارسة الاجتماعية اليومية في مختلف مستويات المجتمع الإسلامي: فلم يظهر النشاط العلمي فحسب في دار الخلافة وبلاط الأمراء ولم ينحصر في بيوت الحكمة والمراصد والمستشفيات والمدارس، بل وأيضًا في الديوان وفي المسجد وأن التعدد الديني والقومي لأفراد المدينة العلمية الإسلامية لم يسبق له مثيل في تاريخ العلوم (١٣: ١٥٦).

(٣١) ونأمل أن يكون كذلك قصير العمر.

البيئة الحضارية المستقبلة. وهناك عشرات الأمثلة[٣٢] لهذا النقل الناجح والطبيعي للعناصر الحضارية؛ بل وإنه من المسلم به أن اقتباس العناصر الحضارية هو أحد أهم شروط نمو الحضارات وازدهارها (١٢: ٤٢٦).

٧ ـ ٦ ـ ٣ ـ إن تبعيتنا التكنولوجية للغرب هي عملة ذات وجهين: إحداها يعكس اعتمادنا على القدرة التكنولوجية الغربية في القيام بالكثير من الوظائف الهامة في مجتمعنا؛ الاستخراج والإنتاج والاستهلاك والانتقال والاتصال والدفاع... إلخ، والوجه الآخر يعكس اعتماد الغرب على السوق التي نتيحها لمنتجاته التكنولوجية في المجالات المختلفة (٢٨: ١٠٠). يعني هذا أن الأوراق كلها ليست في يد الغرب، وأن لدينا القدرة على التأثير على الغرب، وعلى مجمل الظروف العالمية من خلال ضبطنا لحاجاتنا من سلع الغرب في المجالات المختلفة.

---

(٣٢) هناك من التاريخ المصري أمثلة عديدة للاقتباس الرشيد للكثير من المكونات التكنولوجية من حضارات أخرى: فلقد أخذ الفلاح المصري الذرة الأغريقية قبل عصر الأسرات وأشجار الكروم والزيتون في أوائل العصر التاريخي في مصر نقلاً عن دول حوض البحر الأبيض المتوسط والبرسيم من الهند عن طريق إيران والأرز وقصب السكر من الهند أيضًا في العصر الإسلامي، والذرة الأمريكية والطماطم والبطاطس والقطن طويل التيلة من الأمريكتين (١٧، ١٣، ١٤) في أوائل القرن التاسع عشر، كما أخذ الطنبور من اليونان والساقية من الرومان وكذلك الطاحونة المائية بعد تمصيرها، كما استعار المصريون القدماء العجلة الحربية من الهكسوس لكنهم أوقفوا استخدامها في الحرب، وعندما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر أشاد علماؤها بالكثير من الصناعات كصناعة ملح النوشادر والجبس والنسيج وتفريخ البيض: فصناعة ملح النوشادر من السناج الناتج عن حرق روث الماشية لم تكن معروفة في أوروبا وكان إنتاج هذا الملح يذهب في الأساس لأوروبا (١٦: ٣٣٤) وكذلك الأمر بالنسبة لمعامل تفريخ البيض والتي أشاد بها علماء الحملة كثيرًا والتي تركوا وصفًا تفصيليًا لها. كذلك كانت صناعة الجبس المصرية متفوقة على نظيرتها الفرنسية (١٦: ٢٤١١)، وعندما لاحظ علماء الحملة عدم شيوع استخدام الآلات المستخدمة للمصادر الطبيعية للطاقة (البخار ـ الهواء ـ الماء) فإنهم لم يعزوا ذلك لتخلف كامن لدى المصريين بل لأنه لم تكن هناك من وجهة نظرهم ـ ضرورة اقتصادية لاستخدام هذه الآلات مع الرخص الشديد للطاقة الحيوانية والبشرية في مصر في ذلك الوقت.

٧ ـ ٧ ـ إذا كنا نرى أنفسنا باعتبارنا أبناء لحضارة متميزة لها خصوصيتها التي تنعكس في كافة المجالات بمقارنتها بالحضارات الأُخرى، فعلينا أن نرى مجتمعاتنا بنفس النظرة، فأي مجتمع هو في الواقع عبارة عن موزاييك Mosaic من البنى الاجتماعية ـ الحضارية، التي تتمتع كل منها بخصائص وقسمات مميزة، تلك الخصوصية وذلك التميز ينبعان من اختلاف المحيط الحيوي في كل منطقة، وتنوع الخبرة التاريخية عبر آلاف السنين. والتنوع في المجتمعات البشرية ـ سواء على المستوى القومي أو المحلّي ـ يجب أن يرى باعتباره القاعدة وليس الاستثناء. أما التنميط فهو الاستثناء وهو يعني، محو الاختلاف بين البنى الاجتماعية الحضارية المختلفة، وصبها في قالب واحد وهذا يعني بدوره سلب هذه البنى أو الكيانات لقدراتها الذاتية على الحركة وإهدار طاقاتها الكامنة على التطور. ولدينا في مصر على سبيل المثال ظروف بيئية مختلفة تتدرج. . . من الواحات في الصحراء الغربية للتجمعات الصغيرة للبدو في الصحراء الشرقية للساحل الشمالي لشبه جزيرة سيناء لشِقّي الوادي: وجه بحري ووجه قبلي. هذا بالنسبة للبيئة، أما بالنسبة للسكان فهناك تباين في مشارب السكان والدين والخبرة التاريخية. هكذا يمكن القول بأن هناك خصوصية حتى على مستوى المدينة الواحدة، فدمياط مثلاً متميزة بخبراتها التاريخية وعادات وتقاليد سكانها، والشخصية القومية هي جماع للشخصيات المحلية كلها. والتنوع الذي يدور الحديث عنه هنا هو تنوع مثري، وليس هناك تناقض بين الوحدة والتنوع كما يفهم أحيانًا؛ بل إن تحقق التنوع مع الوحدة يعني الوحدة عن إرادة وليس عن قهر. **لنأخذ مثلاً على ارتباط هذا المبدأ بالتكنولوجيا**: يتنوع نمط المسكن السائد في المناطق الجغرافية المختلفة في مصر: هذا التنوع يحكمه: (١) اختلاف البيئة: اختلاف المناخ والموارد الطبيعية المتوفرة، (٢) اختلاف النسيج الاجتماعي ـ الحضاري للمجتمع المحلي؛ ففي شمال سيناء يستخدم سكان العريش الطين الذي يأتي به وادي العريش مع التبن في صناعة طوب نيّئ بعد خلطه بالرمال، ويقيمون السقف باستخدام عوارض خشبية من خشب الأثل وجريد النخل، ويعيش في هذا المنزل أسرة ممتدة

تتكون من عدة أسر صغيرة. مثل هذا المنزل يظل صالحًا للسكنى لمدة ١٥٠ ـ ٢٠٠ سنة، كما يستخدم البدو في شرق العريش نبات العادر الذي ينمو طبيعيًا هناك في إقامة منازل وحظائر آية في الجمال في استخدام خشب الأثل لبناء الهيكل، وفي جنوب سيناء يقيم البدو بيوتًا من الصخور النارية التي يأتون بها من الجبال حولهم وكذلك من الطفلة التي يأتي بها السيل. ويقيم سكان الساحل الشمالي غربي الإسكندرية بيوتهم على الطراز العربي الإسلامي من الحجر الجيري المتوفر في المحاجر القريبة هناك، وكذلك الطفلة المتاحة محليًا والتي يستخدمونها كمونة، ويقيم أهل سيوة منازلهم من مادة ملحية تسمى «كورشيف» متوفرة لديهم بكثرة وهكذا. فالاعتراف بالتنوع سوف يؤدي إلى الاستفادة من الإمكانات الطبيعية والبشرية في كل مجتمع محلي لإجابة الحاجات الضرورية التي قد تختلف أو تختلف وسائل إشباعها من مجتمع محلي لآخر وفقًا لاعتبارات البيئة وخصوصية الخبرة التاريخية.

٧ ـ ٨ ـ نِصْفُ الحكمة أن نحلم الحلم الصحيح، والنصف الآخر أن نستخدم الوسائل المناسبة بكفاءة لتحقيق هذا الحلم. هذا القول يصدق ـ أكثر ما يصدق ـ على الطرق techniques، فأي طريقة ليست فقط إجابة مباشرة عن سؤال كيف: بمعنى كيف أصنع أو أنتج شيئًا أو أؤدي خدمة، بل هي في كثير من الأحوال إجابة غير مباشرة عن سؤال ماذا بمعنى ماذا أصنع أو أنتج أو أؤدي. فطرق البناء الغربية السائدة تتضمن اختيارًا محددًا للمسكن، وطريقة صناعة المياه الغازية تتضمن تقبلاً اجتماعيًا للمياه الغازية، وهكذا. والتكنولوجيا عمومًا ليست محايدة اجتماعيًا أو سياسيًا أو حضاريًا، وأي اختيار تكنولوجي هو في الواقع اختيار اجتماعي وسياسي وحضاري والتكنولوجيا الغربية ـ على سبيل المثال ـ نمت وتطورت في تزامن مع نمو وتطور أسلوب الحياة الغربي. والمشكلة التي تعانيها مجتمعات المنطقة ـ شأنها في ذلك شأن معظم مجتمعات العالم الثالث ـ أن العلاقة الطبيعية بين الحاجات الاجتماعية والوسائل المناسبة لإشباعها قد انتفت، فإذا كان من الطبيعي أن تظهر حاجات اجتماعية محددة، ثم يقوم المجتمع باختيار وإبداع الوسائل

المناسبة لإشباعها، ثم يقوم بإنتاجها باستخدام الطرق الملائمة مما يؤدي بدوره إلى نشأة حاجات اجتماعية جديدة، وهكذا، فإنه يصبح من السائد أن تأتي وسائل محددة لإشباع حاجات معينة (كافة السلع الاستهلاكية والمعمرة). وغالبًا ما يتم فرضها بصورة أو أُخرى من الخارج (أو الداخل: إذا كان هذا يحقق مصالح شرائح معينة في المجتمع المستقبلي)، ثم تظهر الحاجات وتسود تدريجيًا مع انتشار هذه الوسائل. أي أنه في هذه المجتمعات لم تعد الحاجات تحدد الوسائل، بل أصبحت الوسائل تحدد الحاجات. **هكذا يمكن القول بأن هناك فريضة لم ولا تؤدِّ وهي اختيار أسلوب الحياة، ونمط الاستهلاك الذي يتفق مع الأولويات التي تمليها القيم السائدة والمبادئ الحاكمة لحضارتنا**. ولا بد أن يكون أسلوب الحياة ونمط الاستهلاك هذا مختلفًا كيفيًا عن السائد في الغرب.

إلا أن هذا الاختيار لا يحدث في فراغ فتبعيتنا لدول الغرب الصناعي في مجال التكنولوجيا أمر واقع حيث تقع هذه الدول في موقع السيطرة دون منازع في مجال العلم والتكنولوجيا، وقائمة المعروض من سلع الغرب لا تنفد، كما أن معدل التقادم المعنوي لها في تناقص مستمر. وكل يوم ـ بل كل ساعة ـ تحمل في طياتها الجديد من مخترعات الغرب وابتكاراته، والتي أصبحت تشمل كل مجالات الحياة العامة واليومية، والتي أصبحت قادرة على إشباع حاجات الإنسان الأساسية(٣٣) والترفيهية المعقولة وغير المعقولة، وهناك الإعلام بوسائله المختلفة، والذي يضع الإنسان العادي في منطقتنا ـ وفي كافة مجتمعات العالم الثالث ـ موضع المنتظر أبدًا، والمتفرج دائمًا، المنبهر بكل ما يصل إليه الغرب من إنجازات في مجال العلم والتكنولوجيا. هكذ تتكرس تبعيتنا للغرب على المستوى النفسي، ويتضاءل شعورنا بقوانا الذاتية، وتضحي محاولاتنا للاختيار ـ فضلاً عن الابتكار والتجديد ـ عبثًا لا طائل وراءه. فما الجدوى من اختراع ما تمّ اختراعه فعلاً؟ وما الأمل في اللحاق بالغرب؟

---

(٣٣) للأقلية المترفة في بعض المجتمعات الفقيرة أو الأكثرية في بعض المجتمعات الغنية.

ناهيك عن تجاوزه، وهو الذي تنمو إنجازاته العلمية والتكنولوجية بمعدلات فضائية متسارعة؟ طبعًا إننا إذا فكرنا بذات الأشياء التي يفكر فيها الغرب، إذا كانت أحلامنا... تطلعاتنا... تصورنا لما نحتاجه ونرغبه... برنامجنا وأسلوبنا للحياة مواكبًا لما هو سائد في الغرب فلا جدوى، بل ولا معنى لإنفاق الجهود للبحث عن طريق آخر، ولسوف يكون الغرب هو القبلة دائمًا في الأسلوب كما في الهدف، في الطريق كما في الغاية، وسوف يكون خضوعنا للقوى الاقتصادية الغربية أمرًا محتومًا. هكذا لا تنفصل قضية اختيار أسلوب الحياة، ونمط الاستهلاك المناسب لنا عن ضرورة التميز عن الغرب، وهما في الواقع وجهان لنفس العملة ـ الاستقلال الحضاري.

هكذا يتضح لنا أن قضية «التكنولوجيا الملائمة» ليست قضية فنية أو اقتصادية بالدرجة الأُولى، إنما هي قضية اجتماعية سياسية وحضارية. وكثير مما ينشر تحت عنوان التكنولوجيا الملائمة في الأدبيات الغربية أو التكنولوجيا الوسيطة(٣٤) يوحي بأنها مكافئة لأدوات وأساليب الإنتاج، أي أنها سلعة قابلة للاستيراد في جميع الأحوال من دول الغرب الصناعي، والشرط الأساسي «للتكنولوجيا الملائمة» **كما تراه هذه الورقة أن تكون قائمة على الإمكانات الذاتية للمجتمع، وأن تمثل اختيارًا مستقلاً له، وأن يكون من الممكن تطويرها ذاتيًا اعتمادًا على الإمكانات المحلية.**

٧ ـ ٩ ـ يمكن القول بأن الثورة الصناعية غير ممكنة دون المشاركة الواسعة من قبل جماهير المنتجين، فالإنجازات الأساسية في صناعة النسيج إبان الثورة الصناعية في إنكلترا على سبيل المثال(٣٥) لم تكن

---

(٣٤) يطابق استخدام مفهوم التكنولوجيا الوسيطة Intermediate technology استخدام مفهوم Developing countries في وصف دول العالم الثالث حيث لا يتضمن هذا المفهوم للتكنولوجيا أي حل لقضية التبعية التكنولوجية أو تجاوز حقيقة التكنولوجيا الغربية، فهو يعني ضمنًا أن دول العالم الثالث لا يفصلها عن الغرب إلا فارق زمني فحسب وأنها لهذا بحاجة لتكنولوجيا غربية لكن أقل تقدمًا أي وسيطة.

(٣٥) يؤكد برنال أن العلم لم يكن عاملًا حاسمًا في الانتقال الثوري من الإنتاج =

مدينة للتقدم العلمي بقدر ما كانت مدينة للظروف الاقتصادية المناسبة، والعمالة الماهرة المتوفرة. لكن هناك أنماطًا مختلفة للثورة الصناعية، ففي الغرب شهدت الثورة الصناعية انهيار نظام الإقطاع، وتحلل وتفكك الريف وإعادة بناء المجتمع حول المدن الجديدة؛ المراكز الصناعية في إنكلترا. وفي إطارنا الحضاري وظروفنا الحالية لا يمكن تصور تكرار هذه التجربة المدفوعة أساسًا بالحافز الاقتصادي بكل ما تحمله من تكلفة بيئية واجتماعية ـ حضارية. **ففي سياقنا يجب أن تتطور التكنولوجيا متوافقة مع الأهداف العليا للحضارة والمجتمع والمؤشرات البيئية والاجتماعية ـ الحضارية التي تمليها هذه الأهداف. وهذا الموقف مختلف جذريًا عن موقف الغرب من التكنولوجيا**. هكذا يجب أن ترتبط الثورة الصناعية لدينا بنمط انتشاري لتوزيع الصناعة وربط الصناعة بالأنشطة الإنتاجية الأخرى على مستوى المجتمع المحلي سواء كان في الريف أو المدينة مع الاعتماد الأقصى على القدرات والطاقات الذاتية.

٧ ـ ١٠ ـ تملك المجتمعات المحلية سواء في الريف أو الأقاليم إمكانات بالغة الثراء لتنمية القدرات التكنولوجية الذاتية. هذه الإمكانات تتمثل في:

(١) معرفة واسعة عن البيئة يتمتع بها السواد الأعظم من أفراد المجتمع المحلي، تراكمت على مرّ آلاف السنين من التفاعل الحي والخلاق مع البيئة الطبيعية[٣٦].

= اليدوي إلى الآلي والذي تحقق في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، وعلى العكس من ذلك فهو يرى أن العملية الإنتاجية خلال هذه الفترة أثبتت أنها بوسعها أن تكون حافزًا ودافعًا هائلين لتقدم المعرفة العلمية. ويشير برنال إلى ذلك فيقول: «إن الإنجازات الأساسية في صناعة النسيج قد حدثت في الواقع دون أي تطبيقات جذرية للمبادئ العلمية، وأهميتها الحقيقية أنها عملت على ظهور متغير اجتماعي جديد: العامل ورأس ماله الصغير، والذي بدأ في تغيير وتوجيه العملية الإنتاجية... ولقد كان النجاح ممكنًا نتيجة للظروف الاقتصادية المناسبة على وجه خاص...».

(٣٦) البشر الأحياء أنفسهم في هذه الحال يعتبرون مصدرًا هامًا للغاية للتكنولوجيا لا يجب إغفاله لدى القيام بدراسة هذه المجتمعات بهدف تنميتها ومثالاً على ذلك =

(٢) مدى بالغ الاتساع من المهارات والخبرات في مختلف ميادين الفعالية الإنسانية (الزراعة - الصناعة الحرفية - بناء المساكن - تخزين المياه - أساليب الري - العلاج الشعبي - التنبؤ بالمتغيرات المناخية... إلخ).

(٣) درجة عالية من التماسك الاجتماعي والجماعية، ونماذج تنظيمية مركبة لها القدرة على ممارسة درجة عالية من الضبط الاجتماعي على الأفراد، ويمكن الاعتماد عليها في تحقيق التسيير الذاتي في كافة شؤون الحياة.

(٤) مجموعة من القيم الخاصة بالمجتمع المحلي، والتي تمثل الشفرة الخاصة بنمط التكيف Mode of adaptation الذي يتبناه هذا المجتمع مع البيئة عبر الأجيال، ومع العالم «الخارجي» بالنسبة له، والتي تجعل من أسلوب الحياة (الإنتاج والاستهلاك والترفيه إلى آخره) في ظروف هذا المجتمع الخاصة أمرًا مقبولاً، بل مرغوبًا(٣٧) مهما بدا غير مقبول

= فعندما كنت أقوم بدراسة للتكنولوجيات الذاتية بالساحل الشمالي في مصر (غربي مرسى مطروح) سألت أحد قدامى المزارعين عن الآبار المنتشرة هناك وعمن قام بحفرها فكانت إجابته: إحنا اللي نحفروا آبار... الحقيقة يعني الآبار من عنده الأبد... وإحنا بنعملوا آبار المية... للسكه... وللي يمشي والناس اللي بتعدي وعاملين حسابنا... يعني كل واحد عنده حتة (قطعة أرض) عامل فيها (بئر)... عارفين الميه فين... الميه عارفينها... ابن الحتة يقولك: هنا الميه واطية وهنا عالية... يعني معنى عالية يفحت ٥٠ - ٦٠ متر وما يحصلش المية... وفيه حتت مترين وثلاثة وتحصل الميه... وعرفين الحتت الواطي من العالي.

(٣٧) إحنا عايشين على سحاب... مش عايشين على حساب... بقالنا يمكن بتاع ١٠ سنين واللا ١٢ سنة ماشفناش مطر حلو أبدًا أبدًا، ما جاتشي في ميعادها المطر... بتاع ١٤ سنة ماجتناش المطر في ميعادها أبدًا... يا تيجي بدري... يا تيجي في الآخر... السنة اللي فاتت جالنا شوية مطر حلوين يعني... إنما جت من بره... ما جاتناش من عندنا من هنا... زي ما تقول مطر نزلت في حتة) ومش عارف إيه وبتاع... تجيب الميه على هنا... جت فى الآخر... جت وخرى... إحنا بنزرع زي ما تقول في شهر مارس، هي جت بعد مارس بشهر... عملنا عليها شوية بطيخ... شمام... تين... زيتون... هذه الأقوال والتي تختص أحد المزارعين - البدو والذي يقطن الصحراء الغربية على =

لمجتمعات محلية أُخرى، والتي بفضلها يتحقق الاستقرار والتوازن النفسي والأمان.

إلا أن الكثير من القدرات التكنولوجية التقليدية التي تزخر بها المجتمعات المحلية بالمنطقة قد ماتت ـ وتموت ـ ميتة غير طبيعية (٢٦: ١٠) نتيجة لتفشي نمط الاستهلاك الغربي، وانتقال منتجات التكنولوجيا الغربية إلى المجتمعات المحلية، دون الاستفادة منها في التنمية الذاتية لهذه المجتمعات. إن الخسارة الحقيقية الناجمة عن ضمور هذه القدرات التكنولوجية ليست الحضارة المادية، والتي يسهل تعويضها بل انهيار البنى التنظيمية وهياكل القيم والرموز المرتبطة بها، بكل ما وراءها من طاقات محركة، وانتفاء الفرصة ـ ربما إلى الأبد ـ لتطوير هذه الأنساق من داخلها وفقًا لمنطقها الخاص.

والموقف الذي تتبناه الورقة هو أن الاستفادة القصوى من الرصيد البالغ الثراء للتكنولوجيا التقليدية في بناء القدرات التكنولوجية الذاتية، تقتضي السعي لإحداث التكامل قدر الإمكان بين هذه البنى من ناحية، وبين البنى الحديثة المناظرة المستخدمة للمكونات التكنولوجية الغربية من خلال تقسيم مناسب للعمل بينهم في المجالات المختلفة للإنتاج السلعي والخدمي[٣٨]، بحيث تؤدي شبكات من البنى الإنتاجية المتنوعة وظائف

= بعد ٢٠: ٣٠ كم جنوبي الساحل الشمالي بجوار مرسى مطروح تعكس صعوبة ظروف الحياة في هذه المنطقة ـ بالقياس مع ظروف الحياة في ريف وادي النيل ـ والتي كان من المستحيل على أبناء المنطقة تحملها إلا بفضل إطار مناسب للقيم بل ونمط خاص للشخصية يرتبط بهذه الظروف.

(٣٨) الباعث على الأسى أن مجالاً كالطب في مصر تتوفر ـ وتوفرت ـ له أفضل الظروف «لتمصير» العلم والتكنولوجيا لم تتحقق فيه الاستفادة من التكنولوجيات التقليدية البالغة الثراء والآخذة لذلك في الاختفاء مع سيادة نموذج التكنولوجيات الغربية في العلاج. ففي مجال كالولادة على سبيل المثال لا يعترف الأطباء الممارسون بالقابلات (الدايات) ـ رغم أنهن ولأسباب اجتماعية وحضارية يؤدين هذه الخدمة للسواد الأعظم من أفراد المجتمع (٨٠٪ من حالات الولادة تتم عن طريقهن) ويتركونهن وشأنهن يؤدين عملهن تحت الأرض ولا يتعاملون إلا مع الأخطاء المميتة التي تأتي إليهم عندما تفشل القابلات في بعض =

إنتاجية متميزة وفقًا للطرق Techniques الذي تستخدمها، وذلك في أطر إنتاجية موحدة، مع الاهتمام ببناء علاقات «نقل تكنولوجيا» داخلية(٣٩) بين هذه الأنماط، تنتقل بمقتضاها أدوات الإنتاج والقياس وخدمات ضبط الجودة والتخطيط والبحث العلمي والتسويق والإعلان... إلخ من البنى المستخدمة للطرق Techniques الحديثة لتلك المستخدمة للطرق التقليدية أو التقليدية المطورة. **وفي هذا الإطار الأوسع تمثل القدرات التكنولوجية التقليدية التي تتيحها المجتمعات المحلية:**

أولاً: إمكانات حقيقية لإشباع الكثير من الاحتياجات الأساسية للمجتمعات المحلية (في مجالات كالإسكان والغذاء والملبس والعلاج...

= حالات الولادة المتعسرة والتي يتخذونها مبررًا إضافيًا للهجوم على القابلات ومطالبتهم السلطات بمنعهن من ممارسة المهنة، وفي المقابل: ينتشر بين الأطباء نموذج العملية القيصرية للولادة وهو نموذج تكنولوجي غربي قلبًا وقالبًا قائم على: (١) تحقيق أعلى ربح حيث يبلغ أجر العملية الضعف على الأقل بمقارنته بأجر الولادة الطبيعية (مع ملاحظة عامل الوقت حيث تستغرق الولادة الطبيعية المتابعة الدقيقة للمريض خلال ١٢ ـ ٢٤ ساعة حسب الحالة في حين تستغرق الولادة القيصرية حوالي نصف الساعة) (٢) التسليم بأن الأسرة يجب أن تكون محدودة النسل حيث لا يتيح أسلوب الولادة القيصرية تكرر الولادة، إلا لعدد محدود للغاية (٢ ـ ٤ مرات)، هكذا يدفع الأطباء بالأمور لتحويل الحالات التي تقع تحت أيديهم لتغليب الطرق العلاجية التي تحقق لهم النفع الأكبر دون أن يكون ذلك في مصلحة الأم أو الأسرة. والمبرر الأساسي الذي يسوقونه في تفضيلهم للقيصرية تقليل المغامرة التي يتعرض لها الجنين، لا يعبر عن انطلاقهم من قيمة أخلاقية ترتبط بالحفاظ على الحياة الإنسانية بقدر ما يرتبط بحرصهم على سمعتهم المهنية والتي يتوقف عليها معدل ورود الزبائن. لقد كان من الممكن تصور حدوث تقدم في مجال طب الولادة عن طريق ابتكار أجهزة وأساليب لتحسين متابعة الأم في المرحلة الأخيرة من الحمل ولتسهيل الولادة الطبيعية كما يمكن تصور إمكانية تقسيم العمل بين القابلات (مع تزويدهن بالإرشادات الصحية المناسبة والأجهزة التي تسهل أدائهن للعمل)، والأطباء الممارسين والمختصّين (المستشفيات التخصصية وفقًا لحالة الولادة) إلا أن ما يمنع ذلك هو الطابع الصراعي الذي اتخذته تكنولوجيا الطب الغربية بما تحمله من سمات تنظيمية وقيم غربية ـ في علاقتها بالطب الشعبي.

(٣٩) والتي هي في جوهرها تكافل فني Technical وتكنولوجي وعلمي واقتصادي.

إلخ) وبالتالي للمساهمة في تحقيق الاعتماد على النفس(٤٠) على المستوى القومي. ولقد كانت هذه القدرات ـ بشكل عام ـ أداة فعالة في إشباع الحاجات المادية الأساسية لغالبية أفراد المجتمع البشري ربما حتى مشارف القرن الماضي. وبالإضافة إلى ذلك فالتكنولوجيات التقليدية بطابعها الانتشاري، واعتمادها على الموارد المتجددة للبيئة أساسًا، كانت عمومًا غير عدوانية إزاء البيئة، ولم يؤد استخدامها إلى أي تلوث محسوس. وكثير مما تتصف به هذه التكنولوجيا من ثبات، والذي أحيانًا يؤخذ كدليل على الجمود والتخلف هو في الواقع علامة على الوصول إلى درجة عالية من الكمال(٤١) في التكيف مع البيئة، وكثير من الطرق Techniques التقليدية المستخدمة في مجالات المسكن والملبس وأدوات الإنتاج الزراعية تعد أمثلة جيدة على ذلك.

ثانيًا: إمكانات لتطويرها باستخدام مكونات تكنولوجية حديثة (مثال على ذلك تطوير الصناعات الحرفية باستخدام الآلات والعدد ومستلزمات الإنتاج الحديثة). وهناك في الواقع عملية تحول مستمرة

---

(٤٠) من أفضل التعريفات لمفهوم الاعتماد على النفس والذي يبين العلاقات بين المستويات المختلفة للتطبيق ما جاء على لسان نيويري في إعلان أروشا من أجل أن نتمكن من الحفاظ على استقلال وحرية شعبنا علينا أن نكون معتمدين على النفس بكل وسيلة ممكنة وأن نتجنب الاعتماد على مساعدة الدول الأخرى، فلو كان كل فرد معتمدًا على نفسه سوف تكون الخلية المنزلية التي تضم عشرة أفراد معتمدة على نفسها، ولو كانت كافة الخلايا معتمدة على نفسها، فلسوف تكون المنطقة معتمدة على نفسها، ولو كانت كل المناطق/ الأقاليم معتمدة على نفسها فلسوف تكون الأمة بأسرها معتمدة على نفسها وهذا هو هدفنا ومن أجل تطبيق سياسة الاعتماد على النفس يجب أن يعلم الناس معنى الاعتماد على النفس وكيفية التوصل إليه. علينا أن نكتفي ذاتيًا في الطعام والخدمات والملبس والمسكن.

(٤١) إننا إذا تأملنا بالفعل نماذج لهذه الطرق Techniques التقليدية (انظر على سبيل المثال مجلد الرسومات الخاص بكتاب **وصف مصر**، إعداد علماء الحملة الفرنسية) لوجدنا أنه في إطار ما كان متاحًا في ذلك الوقت من مصادر الطاقة والخامات وصلت الكثير من هذه الطرق إلى درجة قريبة من الكمال بشهادة علماء الحملة الفرنسية أنفسهم.

تجري للكثير من الصناعات الحرفية في هذا الاتجاه حيث تتم الاستعانة بالميكنة والعدد الحديثة، مع بقاء البناء التنظيمي تقريبًا كما هو(٤٢)؛ كي يتمشى مع تغير الطلب الاجتماعي على السلع التي تنتجها هذه الصناعات الحرفية.

ثالثًا: تطوير الكثير من هذه الطرق Techniques في اتجاه اختيار منتجات جديدة تتمشى مع الطلب السائد محليًا وعالميًا، وتحسين الذوق، وجودة الإنتاج، مع بقاء أسلوب الإنتاج يدويًا بالأساس؛ وذلك بهدف إنتاج سلع ذات مضمون حضاري عال يمكن أن يتجه شطر منها للتصدير.

٧ ـ ١١ ـ الحديث عن البعث الحضاري لمجتمعنا (أمتنا)، وتحقيق الاستفادة القصوى من الإمكانات الذاتية في بناء قدراتنا التكنولوجية الذاتية، رهن بإتاحة الفرصة للمشاركة الواسعة لجماهير المنتجين والمستهلكين في كافة شؤون الحياة بشكل عام؛ فالمعرفة السائدة في أي سياق اجتماعي ـ حضاري ترتبط بشكل معين بالسيادة الاجتماعية ـ الحضارية في هذا السياق، والكثير من المكونات والمعارف التكنولوجية ـ بهذا المعنى ـ ترقد في حالة «كمون» حبيسة أنساق اجتماعية ـ حضارية ليس لديها الفرصة للتعبير عن النفس والازدهار. وإطلاق هذه الإمكانات الذاتية رهن بتحرير الأنساق الحاملة لها، وإتاحة الفرصة لها للمشاركة الإيجابية في الحياة. هكذا ترتبط قضية بناء القدرة التكنولوجية الذاتية بوظيفة هامة في ظروفنا، وهي تحرير الإنسان حضاريًا وسياسيًا واجتماعيًا.

إلا أن الترجمة الحقيقية لهذا المفهوم تقتضي منا «تعميق الرؤية للمواطن لا كفرد بل كعضو في كيان اجتماعي» (٢: ٢٠٥)، والفهم القائم على أن انتماء الفرد يتحقق على الوجه الأفضل من خلال ارتباطه بأنساق اجتماعية ـ حضارية مفتوحة ومتزايدة في الاتساع تبدأ من الأسرة

---

(٤٢) يمكن ضرب أمثلة كثيرة من مصر في مجالات: الحدادة والنسيج والنجارة.

الصغيرة فالممتدة فمجتمع الحارة/ القرية/ العشيرة أو القبيلة وصولاً للإقليم فالمجتمع/ الأمة فالدائرة الحضارية الأوسع، حيث يستقي كل نسق من هذه الأنساق معايير أداء من خلال توحده Identification with بالنسق الأكبر(٤٣)، كما يراعى النسق الأكبر «خصوصية» واستقلالية النسق الأصغر النسبية، ويوفر له الظروف المناسبة للنمو والازدهار. وهكذا لا يوجد تعارض بالضرورة بين انتماء الفرد لنسق من هذه الأنساق والنسق الذي يصغره؛ بل العكس هو الصحيح، فكما أن الطريق للعالمية يمر عبر القومية فالطريق للانتماء القومي يمر عبر الانتماء المحلي.

والمشكلة ليست في تعدد الأنساق التي ينتمي إليها الفرد؛ لكن في انغلاق هذه الأنساق بعضها دون بعض. وإذا كان من الشائع في الأدبيات الغربية اعتبار التكوينات التقليدية كالعائلة الممتدة ومجتمع القرية أو العشيرة أو القبيلة وهكذا تكوينات «متخلفة» بطبيعتها أو «رجعية»، ومعاملتها باعتبارها عائقًا للتنمية يجب إزالته(٤٤). فالحكم على مدى

---

(٤٣) لكل أُمة أو حضارة آلياتها الذاتية لتحقيق الانتماء وكذلك عملياتها التي من خلالها يستعيد النسيج الاجتماعي ـ الحضاري تكامله، وفي هذه العمليات تعود كل وحدة أو بنية إلى مصدر وجودها، إلى مصدر طاقتها الحيوية وتفك كل الانغلاقات وتوصل كل الانقطاعات التي تكون قد حدثت لأسباب وعوامل طارئة. هكذا تنفتح الوحدات أو البنى الاجتماعية ـ الحضارية بحيث أن كل وحدة أو بنية تتجاوز ذاتها وتنصهر في الوحدة أو البنية الأكبر: فالفرد يذوب في العائلة والعائلة في المجتمع المحلي والمجتمع المحلي يذوب في الأمة وهكذا تستعيد البنى الاجتماعية الحضارية حيويتها وتولد من جديد خلال تلك العمليات. هكذا يمكن النظر لكثير من الطقوس والاحتفالات والعبادات باعتبارها عمليات حضارية يعيد فيها البناء الحضاري إنتاج نفسه ويستعيد خصائصه وسماته الذاتية المميزة.

(٤٤) أوضح الأستاذ طارق البشري في مقالة «الموقف من غير المسلمين ومن العلمانيين» المنهج الإسلامي في التعامل مع البنى الاجتماعية ـ الحضارية للمجتمع خلال فترة من أكثر فترات التحول الاجتماعي، الحضاري عمقًا واتساعًا، وضرب مثلاً بوضع القبيلة في صدر الإسلام: فعندما قامت الأمة الإسلامية على الإسلام كجامع عقيدي قضى الإسلام على العصبية القبلية (الجاهلية) والتي مثلت عنصر امتناع من الزاوية السياسية في تحقيق الانتماء =

«تخلف» أو «تقدمية» هذه البنى الاجتماعية يجب أن يتأسس على الدور الذي تقوم به في إطار النسق الحضاري الأُم، وليس على معايير جزئية. فإذا حاكمنا هذه الأنساق من زاوية قدرتها على تجاوز ذاتها، وتبني معايير البناء الأُم الذي تنتمي إليه فقد نجد أن عائلة ممتدة قادرة على المشاركة الإيجابية في مشروع حضاري مستقل أكثر «تقدمية» من عائلة نووية أقل قدرة على تجاوز ذاتها. هكذا يكون من الضروري مراجعة الإطار النظري السائد عن التكوينات الاجتماعية ـ الحضارية التقليدية في المنطقة.

٧ ـ ١٢ ـ الموقف من العلم والتكنولوجيا الغربية

إن أخطر ما يميز الأسلوب السائد لانتقال العناصر التكنولوجية الغربية إلى مجتمعات منطقتنا هو انتقال الإطار المرجعي التكنوقراطي(٤٥) معها (٣١:٣٥٩)، والذي يختصر المشكلات التي تعانيها المجتمعات المعاصرة إلى مشكلة واحدة هي نقص الموارد، ويبتسر محتوى السياسة إلى السياسة الاقتصادية والاقتصاد إلى العلم، ويقدم العلم باعتباره العلاج الأوحد والشامل لكافة مشكلات المجتمع، والذي من خلال توظيفه تكنولوجيًا سوف يؤدي إلى المزيد من تراكم الثروة أي حل مشكلة نقص

= العقيدي الأشمل، إلا أنه لم يضرب الجماعة القبلية أو يحطمها من حيث أنها بناء جمعي يقوم على علاقات نسب وقرابة تضم المئات (بل والآلاف)، بل اهتم الإسلام بتوظيفها بهذا المعنى والاستفادة من طاقتها الاجتماعية الحضارية في بناء متصاعد للإنشاء يتدرج من الخصوص للعموم حتى يصل إلى الجماعة الإسلامية الكبرى: هذا الفهم كان وراء المنهج الذي اتبع في تخطيط الفسطاط والتي انشأت خططًا، لجند كل قبيلة خطة يبقون فيها متجاورين غير شائعين في غيرهم من جند القبائل الأُخرى لكنهم يجمعهم جهاد واحد في سبيل دعوة التوحيد.

(٤٥) كان جورج سارتون (٣٤:٨) أول من نبّه لخطورة سيادة النظرة التكنوقراطية للأمور عندما بدأت في الذيوع بعد الحرب العالمية الثانية، فلقد كتب في بداية الخمسينيات يقول: «قد يكون الغنى (التكنوقراطي) منغمسًا بعمق في مشكلاته بالدرجة التي فقد بها العالم مصداقيته في عينيه وتذوي اهتماماته وتموت، هكذا ينمو لديه نمط جديد من الراديكالية هادئ وبارد لكنه مخيف: لقد أراد أفلاطون أن يحكم الفلاسفة العالم ولقد رغبنا نحن أن يقوده هؤلاء العقلاء من رجال العلم، لكن فليحمنا الله من التكنوقراطيين.

الموارد. وفي ظل هذا الإطار تصبح السياسة بمفهومها الواسع غير ذات وظيفة، وتكون المدينة السعيدة بالضرورة مدينة «غير مسيّسة»، كما تضحي الأخلاق أيضًا غير ضرورية، فالعلم والذي يكتسب في هذه الحال «هالة» زائغة من الموضوعية والعدل سوف يعنى بمشكلة الخطأ والصواب (والحرام والحلال) بشكل تلقائي، وسوف يحتكم إلى معاييره التي يفترض أنها لن تخرج عن جادة الصواب. إن خطورة الموقف التكنوقراطي (٥:٦) وازدياد قوة تأثيره في المنطقة يتمثل في أنه يؤدي إلى «تمرير» بناء القيم الغربية المتعارض مع البناء الحضاري لمجتمعات المنطقة، وإلى التقليد الأعمى للنموذج الغربي.

إن التحدي الحقيقي الذي تواجهه مجتمعات منطقتنا، والتي غاب عطاؤها خلال قرون في مجال العلم والتكنولوجيا، أن تنجح في الاستفادة من الإنجازات العلمية والتكنولوجية الغربية في إطار رؤيتها الحضارية المستقلة، وأن تنقل وتتمثل المكونات والمعارف العلمية والتكنولوجية دون القيم الغربية. فنحن قد نكون بحاجة - وبالفعل - لنقل الكثير من أدوات البحث العلمي وأدوات الإنتاج والمعارف العلمية والتكنولوجية في المجالات المختلفة، وفقًا للأولويات التي نضعها بأنفسنا، لكننا بحاجة أقل لنقل لغة البحث العلمي أو محتواه (أولويات الموضوعات المطروحة للبحث العلمي) أو محتوى الإنتاج (والمفروض أن نحدده وفقًا لحاجاتنا الاجتماعية كما نعرفها) أو البنى والأطر التنظيمية المرتبطة بالبحث العلمي والتطوير والإنتاج، وكذلك أساليب الحفز والقيم المصاحبة لهذه الأنشطة الإنسانية. إن **«تعريب» أو «أسلمة» العلم والتكنولوجيا تعني بالتحديد: القدرة على توظيف عناصر حضارية أجنبية في المجالين في ثوب عربي/ إسلامي في أساليبه التنظيمية، وفي بنائه القيمي**. وليس المقصود هو رفض الاستعانة بالعناصر والمكونات الغربية، واستيعابها وفقًا لشروط البناء الاجتماعي - الحضاري للمجتمع (الأُمة) لتقويته ودعمه؛ بل المرفوض أن تتحول هذه العناصر والبنى التي تتبنّاها إلى جزر أو أجسام غريبة قائمة بذاتها، وسائدة حضاريًا، وقادرة في ظروف معينة على إعادة إنتاج مجتمعها وحضارتها الأُم في بيئتنا الحضارية.

وتقدم اليابان نموذجًا بالغ الدلالة في هذا الخصوص: لقد حققت هذه الأُمة التحول الصناعي معتمدة على مدخلات علمية/ تكنولوجية غربية هائلة أمكن تطويعها وتمثلها في بنى تنظيمية يابانية صرفة، فلقد نجحت اليابان فيما فشلت فيه معظم دول العالم الثالث بما فيها الهند ومصر حيث نجحت في إدخال طرق إنتاج حديثة كثيفة رأس المال، دون أن يكون ذلك مدمرًا للقطاع الإنتاجي التقليدي بها؛ بل على العكس من ذلك فلقد أدى إدخال هذه الطرق إلى الميكنة البطيئة والمستمرة - في نفس الوقت - للقطاع الصناعي المحلي (٢٥: ٣٥٣)، وذلك من خلال قيام علاقة تكافلية - وليست تنافسية صراعية - بين الشركات الكبيرة والصغيرة (وفقًا لصيغة عقود المقاولات من الباطن). هكذا استطاعت اليابان إنجاز ثورتها الصناعية معتمدة بالأساس على بنية إنتاجية كثيفة العمالة (٢٥: ٣٥٤).

والغرب - إن شئنا أن نقتبس منه على وجه ينفعنا - استعان في نهضته بمدخلات هائلة من العلم العربي/ الإسلامي، وكذلك الكثير من المنجزات التكنولوجية من الحضارات الأُخرى (الطباعة والبارود من الصين على سبيل المثال)، لكن في إطار مشروع حضاري مستقل، ودونما تدخل يذكر من الخارج[٤٦]. هكذا شيد العلم الغربي من جديد في عصر النهضة وتبدل وتُحور وفقًا للمتطلبات الخاصة بكل حقبة، وفي توافق مع محاور الحركة الأُخرى في الحضارة الغربية[٤٧].

---

(٤٦) يعبر برنال عن هذا المعنى في وصفه للثورة العلمية في أوروبا (١٤٤٠ - ١٦٥٠م) فيقول: «... وبخلاف التحولات السابقة، حيث شيد العلم على أنقاض القديم في نهاية الإمبراطورية الرومانية، أو في بداية العصور الوسطى حيث ترجم العلم من حضارة لأخرى... فقد حدثت الثورة والتي أدت إلى نشوء العلم الحديث دونما أي قطع في استمرارها أو التدخل من الخارج... هذا يؤكد حقيقة أن نظامًا جديدًا من الفكر كان يشيد في أحضان المجتمع الجديد من عناصر مستخلصة مباشرة من القديم، لكن هذه العناصر حولتها أفكار وإنجازات هؤلاء الرجال الذين كانوا يصنعون الثورة...».

(٤٧) ففي عصر النهضة وحتى قيام الثورة الصناعية (١٧٦٠) كان العلم الغربي موجهًا =

٧ ـ ١٣ ـ المطلوب لا أقل من ثورة حضارية في مجال التعليم، فأسلوب التعليم الحالي يمثل في كثير من الأحيان أداة للاغتراب الحضاري على المستويين القومي والمحلي. فهناك حاجة لفحص العملية التعليمية ككل، وعلى وجه الخصوص من ناحية مضمونها الحضاري، والمسلمات والمبادئ والقيم التي تنقلها للفرد، وكذلك نموذج الشخصية الذي تتبناه فالحاجة ماسة لنظام للتعليم يكون متمشيًا مع بنائنا الحضاري. مثل هذا النمط يجب أن يتبنى نموذج الخدمة الاجتماعية في جوهره، أي أن يكون شعار هذا النظام التعلم من خلال الحوار مع النسيج الاجتماعي ـ الحضاري الحي للمجتمع، ومن خلال العمل الإصلاحي المستمر في البيئة المحلية. ومن الضروري كذلك التخلي عن أسس الإنتاج الكمي في التعليم الرسمي، فلا بد أن تتحقق اللامركزية في التعليم على الأقل على مستوى المدارس بشكل حاسم، وبدرجة أقل على مستوى الجامعات والمعاهد العليا (إقامة مدارس للحرف والصناعات في دمياط ومدارس زراعية في الساحل الشمالي وهكذا على سبيل المثال) بحيث تراعي احتياجات المجتمع المحلي في وضع مناهج التعليم وبناء المدارس والمعاهد

= أساسًا لفهم العالم ـ والذي كان يتسع بصورة لم يسبق لها مثيل مع غزو العالم القديم والجديد ـ وكانت أدوات العلم تعتمد أساسًا على الوصف والملاحظة (ولهذا كان ارتباط العلم في عصر النهضة بالفن والفن الواقعي على وجه التحديد) وخلال هذه الفترة كان دور العلم في الثورة الصناعية دورًا هامشيًا، وعلى العكس من ذلك كان النشاط الإنتاجي حافزًا ودافعًا هائلاً لتقدم المعرفة العلمية ثم تحول العلم بعد الثورة الصناعية (١٧٦٠ حتى ١٨٧٠) من الدور العلاجي «إلى الدور القيادي حيث ارتبط عضويًا بالنشاط الصناعي وحيث قامت صناعات تدين بوجودها للعلم (الصناعات الكهربية والكيميائية ثم وسع العلم من مجالات تطبيقاته خلال الفترة من ١٨٧٠ وحتى الآن (الإلكترونيات والطاقة النووية والفضاء) حتى ليصعب وجود مجال لا يجد العلم الحديث تطبيقًا فيه. هذا التحول التدريجي للعلم من مجال الأفكار والرؤى إلى مجال التطبيق والإنتاج لم يحدث بشكل عشوائي، وإنما وفقًا لمنطق تطور المجتمع الغربي ذاته واستجابة لمتطلباته الذاتية، وإنه من المستحيل فهم التحولات التي مر بها العلم الغربي دون الرجوع للظروف الخاصة الاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية التي واكبت العلم أو بالأحرى التي واكبها العلم الغربي...

والجامعات. ويعني هذا تطويع المقررات لحاجة كل مجتمع محلي في إطار المصلحة القومية ككل، فالبرامج الدراسية في المدرسة يجب أن توضع بحيث تساعد التلاميذ على اختيار وتحسين وتوكيد وتطبيق المعرفة الواسعة التي يكتسبونها كأعضاء في المجتمع المحلي(٤٨).

---

(٤٨) في دراسة ميدانية قمت بها في الساحل الشمالي لمصر غربي مرسي مطروح كان أحد من رافقوني من أبناء المنطقة شابًا لا يتجاوز سنه ١٧ عامًا: لقد كان هذا الشاب ـ فضلاً عن صفائه النفسي وقدرته الإنسانية الهائلة على العطاء ـ على دراية مذهلة ببيئة المنطقة: لقد كان يعرف أسماء كافة النباتات الصحراوية والتي لم يعرف بعضها زميل مرافق لي (أستاذ مساعد في الزراعة) واستخداماتها المختلفة في العلاج كما كان يعرف الحيوانات الموجودة بالمنطقة وأساليب اقتناصها إلا أن ما أدهشني حساسيته «الجيولوجية» العميقة بالمنطقة: لقد كان يعرف خصائص التكوينات الجيولوجية المختلفة بالمنطقة (صخور نارية ـ حجر جيري ـ حجر رملي... إلخ) والعمق التقريبي الذي توجد عليه المياه والأساليب المحلية لحفر الآبار والهرابات والسدود. لقد جسّد لي هذا الشاب أهمية الارتباط والانتماء للمجتمع المحلي وعلاقته بالتكنولوجيا البسيطة والتي لا يعرفها بالقطع أي خريج جامعة في التخصصات المناظرة، كما بين لي أهمية الربط بين التعليم والبيئة.

المراجع

أوّلا: المراجع العربية

١ ـ أسامة أمين الخولي، السياسة العلمية والتخطيط بعيد المدى، **الندوة العربية للتحضير لمؤتمر الأُمم المتحدة للعلم والتكنولوجيا**، بغداد، ١٩٧٨.

٢ ـ إسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

٣ ـ ــــــــــــــ: استراتيجية التكنولوجيا، **المؤتمر العلمي السنوي الثاني للاقتصاديين المصريين**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٤ ـ جان سوريه وآخرون، **حول نمط الإنتاج الآسيوي**، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

٥ ـ جلال أمين، الخطر التكنولوجي على مستقبل الاقتصاد المصري، **المؤتمر العلمي السنوي السابع للاقتصاديين المصريين**، القاهرة: ١٩٨٢.

٦ ـ حامد إبراهيم الموصلي، **التكنولوجيا والنمط الحضاري: دراسة حالة من العريش**، القاهرة: مركز بحوث الشرق الأوسط، ١٩٨٢.

٧ ـ ــــــــــــــ، التكنولوجيا والنمط الحضاري: دراسة حالة من العريش، **ندوة المشاكل البيئية للمستوطنات البشرية في البلاد العربية والأفريقية**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، برنامج الأُمم المتحدة للبيئة، ١٩٨٢.

٨ ـ ـــــــــــ، **دراسة عن الحرف والصناعات التقليدية في منطقة دمياط** (تقرير مقدم للمكتب العربي للتصميمات والاستشارات الهندسية)، القاهرة: ١٩٨٣.

٩ ـ ـــــــــــ، ما وراء البحث: ملاحظات ميدانية، **ندوة مشكلة المنهج في بحوث العلوم الاجتماعية**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٨٣.

١٠ ـ طارق البشري، **الموقف من «غير المسلمين» ومن العلمانية**. القاهرة: **الشعب**، ٢٧/ ٥/١٩٨٦.

١١ ـ **دليل عمل العقد العالمي للتنمية الثقافية**، ترجمة د. سعاد عبد الرسول، القاهرة: مطابع مركز سرس الليان، ١٩٨٧.

١٢ ـ رالف لنتون، **دراسة الإنسان**، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت: منشورات المكتبة العصرية، ١٩٦٤.

١٣ ـ رشدي راشد، **تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي**، تهيئة الإنسان العربي للعطاء العلمي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥.

١٤ ـ عبد الرحمن عمار، **تاريخ فن النسيج المصري**، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٧٤.

١٥ ـ عثمان أبا يزيد، نقل التكنولوجيا وبعض سبل تطويعها وتوطينها في الدول العربية، **ندوة التعليم الهندسي والتكنولوجيا الملائمة**، عمان: ١٩٨٥.

١٦ ـ علماء الحملة الفرنسية، **وصف مصر**، المجلد الرابع (الحياة الاقتصادية في مصر في القرن الثامن عشر) ترجمة زهير الشايب، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٨.

١٧ ـ علي نصار، محاذير أمام توجه مصر التكنولوجي، دروس معاصرة وتاريخية، **المؤتمر العلمي السنوي السابع للاقتصاديين المصريين**، القاهرة: ١٩٨٢.

١٨ ـ كرستوفر هيرولد، **بونابرت في مصر**، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، ١٩٦٧.

٢٠ ـ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

المراجع الأجنبية

21 - Ashis, Nady. «Dialogue on the Traditions of Technology», *Journal of the Society for International Development*, 3/4, Rome, 1981.

22 - Baark, E., and Jamison, Andrew. *«The Technology and Cultural Problematique»*, Report of the Afro - Nordic Seminar on the Cultural Dimension of Development, Organized by the Finnish Commission of UNESCO, 22 - 26 April, 1985.

23 - Barnhar, C.L. *The American College Dictionary*. N. Y.: Random House, 1957.

24 - Bernal, J. *Science in History*. London: C.A. Watts & Co. Ltd, 1969.

25 - Clayson, J.E. «Local Innovation: A Neglected Source of Economic Self - Sufficiency», *Impact of Science on Society*, Vo. 28, No. 4, 1978.

26 - El - Mously, H. I. *«A Study in Traditional technologies and their Role in the Evolution of Infrastructure for the Application of Science and Technology»*, Engineering Education Section, UNESCO, 1983.

27 - El - Mously, H. I. *The Valorization of Traditional Technology and Functional Adaptation of Modern Technology for the Realization of Endigenous Development*. Division for the Study of Development, UNESCO, 1984.

28 - Galtung, J. *Development, Environment and Technology: Towards a Technology for Self Reliance*. United Nations Conference on Trade and Development, 1978.

29 - Goody, J. *Technology, Tradation and the State in Africa*. London: Hutchinson University Library for Africa.

30 - *International Symposium on the Conditions for Interaction between the Processes of Modernization and the Traditional Cultural Values of Different Societies*. Paris: Working Paper by Secretariat UNESCO, 19 - 23, June 1989.

31 - Jackson, M. W. «Science and Depoliticization», *Impact of Science on Society*. Vo. 28, No. 4, 1978.

32 - *New Encyclopaedia Britannica*. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1986.

33 - Sabet, A. «The Role of Science and Technology Policy in Technological Change in Developing Countrie,» *«The Proceedings of a Seminar of the United Nations Economic Commission for Western Asia*. Beirut, 9 -14, Oct, 1977.

34 - Sarton, G. *A Guide to the History of Science.*
35 - Schumacher, E.E. *Small is Beautiful.* N.Y.: Perennial Library, 1975.
36 - Seethram, K. & Others. *«Science and Technology in India, An Alternate Perspective»,* IFDA Dossier, No. 20, Nov/Dec., 1980.
37 - Shariffadeen, T.M.A. «Intergrating Science and Technology in National Development - The Malaysian Experience», *Conference on Technological Integration of Islamic Countries.* Cairo, 27 - 29 May, 1989.
38 - Touroine. A. «Modernity and Culture Specificities». *International Meeting of Social and Human Scientists,* UNESCO, Paris, 14 - 18 December, 1987.

الفهارس

فهرس الموضوعات

(أ)

(ب)

(ت)

(ث)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(ن)

(هـ)

فهرس الأعلام

(ب)

(ت)

(ث)

(ج)

(ح)

(خ)

(د)

(ذ)

(ر)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

(ظ)

(ع)

(غ)

(ف)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

الموزعون المعتمدون لإصدارات المعهد

المملكة العربية السعودية: الدار العالمية للكتاب الإسلامي ص. ب. 55195 الرياض 11534
هاتف: 465-0818 (1-966) فاكس: 463-3489 (1-966)

المملكة الأردنية الهاشمية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ص. ب. 9489 – عمان
هاتف: 639-992 (6-962) فاكس: 611-420 (6-962)

المغرب: دار الأمان للنشر والتوزيع، 4 زنقة المامونية الرباط
هاتف: 723-276 (7-212) فاكس: 200-055 (7-212)

مصر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 26 ب شارع الجزيرة الوسطى الزمالك – القاهرة
هاتف: 340-9520 (2-20) فاكس: 340-9520 (2-20)

الإمارات العربية المتحدة: مكتبة القراءة للجميع ص.ب. 11032، دبي (سوق الحرية المركزي الجديد)
هاتف: 663-901 (4-971) فاكس: 690-084 (4-971)

شمال أمريكا:

– أمانة للنشر
AMANA PUBLICATIONS
10710 Tucker Street Suite B, Beltsville, MD 20705-2223
Tel. (301) 595-5777-(800) 660-1777 Fax: (301) 595-5888

– السعداوي للنشر
SA`DAWI PUBLICATIONS
P.O.Box 4059, Alexandria, VA 22303 USA
Tel: (703) 751-4800. Fax: (703) 571-4833

– خدمات الكتاب الإسلامي
ISLAMEC BOOK SERVICE
2622 East Main Street, Plainfield, IN 46168 USA
Tel: (317) 839-8150 Fax: (317) 839-2511

بريطانيا:

– المؤسسة الإسلامية
THE ISLAMIC FOUNDATION
Markfield Da`wah Center, Ratby Lane Markfield, Leicester LE679RN, U.K.
Tel: (44-530) 244-944/45 Fax: (44-530) 244-946

– خدمات الإعلام الإسلامي
MUSLIM INFORMATION CENTRE
223 Seven Sisters Rd. London N4 2DA, U.K.
Tel: (44-71) 272-5170 Fax: (44-71) 272-3214

فرنسا: مكتبة السلام
LIBRAIRE ESSALAM
135 Bd. de Menilmontant. 75011 Paris
Tel: (33-1) 43 38 19 56 Fax: (33-1) 43 57 44 31

بلجيكا: سيكومبكس
SECOMPEX. Bd. Mourice Lemonnier; 152
1000 Bruxelles Tel: (32-2) 512-4473 Fax (32-2) 512-8710

هولندا: رشاد للتصدير
RACHAD EXPORT, Le Van Swinden Str. 108 11
1093 Ck Amsterdam Tel: (31-20) 693-3735 Fax (31-20) 693-8827

الهند:
GENUINE PUBLICATIONS & MEDIA (Pvt.) Ltd
P. O. Box 2725 Jamia Nager New Delhi 100025 India
Tel: (91-11) 630-989 Fax: (91-11) 684-1104